



Psicanálise das geladeiras e cinzeiros? Já há alguns anos James Hillman vem se ocupando em levar a reflexão psicológica para além dos limites dos consultórios dos analistas.

Todo o campo da psicoterapia profunda nasceu em cidades, como Viena, Zurique: uma atividade urbana, para cidadãos da polis. Diferentemente das épocas de Freud e Jung, hoje não só a alma do homem, mas principalmente a alma do mundo está doente, e são seus os sintomas que mais nos atingem, afligem e agridem.

Prédios, parques e avenidas no divã? Ecologia Profunda? O retorno da alma ao mundo, como propõe Hillman nesses ensaios, dessubjetiviza o enfoque puramente ecológico, inclui a urbanidade como campo válido de experiências e nos sensibiliza, seres urbanos que somos não somente à patologia mas à beleza do que está a nossa volta.

ISBN 85-834

James Hillman

CIDADE & ALMA



159922-24-26

H547c

1993

ex.1

CENTRAL

CIRULA



CEC - BIBLIOTECA

obel

CIDADE & ALMA



James Hillman com os tradutores deste livro, os psicólogos Gustavo Barcellos e Lucia Rosenberg.

James Hillman, americano de Thompson, Connecticut, nascido em 1928, passou grande parte de sua vida no estrangeiro. Estudou em Paris, na Sorbonne, no Trinity College de Dublin e na Universidade de Zurique. Treinado como analista no U. C. Jung Institut, em Zurique, foi durante dez anos seu Diretor de Estudos. De volta aos Estados Unidos desde 1978, fundou o Instituto de Humanidades e Cultura, em Dallas. Em 1981 recebeu a Medalha da Comuna de Fienza, como homenagem a seu trabalho com o pensamento psicológico do Renascimento florentino. Participa regularmente das Conferências Eranos, em Ascona. Atualmente vive em Connecticut, mas viaja constantemente como conferencista. É autor de vários livros de importância no campo da psicologia junguiana, entre eles *Anima - anatomia de uma noção personificada*, *O Mito da Análise*, *Entre Vistas*, *Psicologia Arquetípica*, *Da Paranoia*, *Revisiting Psychology* e *The Dream and the Undervoid*.

Coordenação editorial
Carla Milano

Revisão
Maria Vieira de Freitas
Cristina Ayumi Futida

Tradução
Gustavo Barcellos
Lúcia Rosenberg

Capa
Alfredo Ghiera

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Hillman, James, 1926-

Cidade & alma / James Hillman ; coordenação e tradução Gustavo Barcellos e Lúcia Rosenberg. — São Paulo : Studio Nobel, 1993. — (Cidade aberta)

Bibliografia.
ISBN 85-85445-07-6

1. Alma 2. Arquétipo (psicologia). 3. Cidades — Aspectos psicológicos 4. Espírito e corpo
I. Título. II. Série.

92-2911

CDD-150.1954

Índices para catálogo sistemático

1. Arquétipo : Psicologia 150.1954
2. Psicologia arquetípica 150.1954
3. Psicologia junguiana 150.1954

James Hillman

CIDADE & ALMA

Tradução
Gustavo Barcellos e Lúcia Rosenberg

Universidade Braz Cubas
Biblioteca Central
Studio Nobel

UBC - UNIVERSIDADE "BRAZ CUBAS"
BIBLIOTECA FAU - EDUARDO CORONA

UNIVERSIDADE BRAZ CUBAS - BIBLIOTECA
TOMBO: 058314
ENTRADA 18, 12, 92
COMPRA 499, 21 Livros Studio Nobel Ltda. DOAÇÃO

Livros Studio Nobel Ltda.

Alameda Itu, 174 - sobreloja 1
01421-001 São Paulo - SP
Tel.: (011) 285-5986
Fax: (011) 287-7501

Distribuição/Vendas
Livraria Nobel S.A.
Rua da Balsa, 559
02910-000 São Paulo - SP
Tel.: (011) 876-2822
Telex: 1181092 LNOB BR
Fax: (011) 876-6988

É PROIBIDA A REPRODUÇÃO

Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida sem a permissão por escrito dos editores por qualquer meio: xerox, fotocópia, fotográfico, fotomecânico. Tampouco poderá ser copiada ou transcrita, nem mesmo transmitida por meios eletrônicos ou gravações. Os infratores serão punidos pela lei 5.988, de 14 de dezembro de 1973, artigos 122-130.

Impresso no Brasil/Printed in Brazil

Sumário

Prefácio	7
1. <i>Anima mundi</i>	9
2. Sobre a cultura e a desordem crônica	29
3. Cidade e alma	37
4. Interiores no <i>design</i> da cidade: o teto	43
5. Caminha	51
6. Fantasias psicológicas nos problemas do transporte	58
7. Cidade, esporte e violência	65
8. Guerras, armas, Áries, Marte	81
9. Alma e cinheiro	99
10. <i>Anthropos phusei politikon zoon</i>	108
11. Beleza natural sem natureza	122
12. A repressão da beleza	128
13. E o que é enorme é feio	141
Bibliografia	153

Prefácio

Psicanálise das geladeiras e cinzeiros?

A frase: "Foi preciso algumas décadas para que a terapia aprendesse que o corpo é psique, que aquilo que o corpo faz, o modo como se move, aquilo que ele percebe é psique. Mais recentemente, a terapia está aprendendo que a psique existe inteiramente em sistemas de relações. Ela não é um radical livre, uma mônada, não é auto-determinada. O próximo passo é reconhecer que a cidade, onde o corpo vive e se move, e onde a teia das relações é tecida, também é psique". (Hillman, em seu mais recente livro, *We've had a hundred years of psychotherapy and the world's getting worse*, 1992.)

O livro: este livro não existe; não existe enquanto tal, um livro de James Hillman originalmente em inglês, aqui traduzido para o português. A idéia deste livro nasce daí: reunirmos e editarmos textos e artigos esparsos de Hillman em torno de um mesmo tema, alguns publicados em revistas, outros conferências inéditas, e fazermos um livro que, a princípio, teria a originalidade de estar sendo publicado primeiramente em português, para o público brasileiro. Um livro que, da maneira como está organizado, só existiria aqui.

O tema: já há alguns anos Hillman vem se ocupando de levar a reflexão psicológica para além dos limites do consultório dos analistas, para além das questões clínicas encaradas exclusivamente dentro do enfoque analítico. A preocupação em trazer o mundo para dentro do pensamento psicológico, que também traz o mundo de volta para esses mesmos consultórios já estava desde sempre abrigada no projeto de uma psicologia arquetípica, cujos vínculos fundamentais sempre estiveram mais com a cultura e a imaginação do que com a psicologia médica e empírica.

Diferentemente das épocas de Freud e Jung, hoje não só a alma do homem, mas principalmente a alma do mundo está doente, e são seus os sintomas que mais nos atingem, afligem e agredem, que mais falam conosco. Seguir os sintomas, como diz Hillman, foi o que inaugurou todo o campo da psicoterapia moderna, e em cidades, como Viena e Zurique: uma atividade urbana, para cidadãos da *polis*.

A análise e a compreensão também das coisas do mundo, também daquilo que está sofrendo do lado de fora dos consultórios; insistir em escrever e refletir sobre a alma do mundo, *anima mundi*, mostrando a alma como uma possibilidade de e em todas as coisas; procurar por essa alma que, reprimida ou rejeitada, nos consultórios e nos homens, ainda assim está aí, na patologia de nossas cidades, de nossa tecnologia, de nossas instituições, de nossa política, de nossos padrões de consumo, de nossa arquitetura; tudo isso parece estar em sintonia com a tradição de uma psicologia profunda, numa época de ecologia profunda.

O público: a inserção deste volume numa coleção originalmente dirigida a arquitetos e urbanistas mostra imediatamente a abrangência das reflexões e a vontade do analista de falar não só com analistas. Não só a psicoterapia, mas a própria arquitetura, o planejamento urbano, o *design* e todas as chamadas ciências humanas são atingidas pela percepção da alma do mundo, da cidade como realidade psíquica. O retorno da alma ao mundo, como propõe Hillman nesses ensaios, dessubjetiviza o enfoque puramente ecológico, inclui a urbanidade como campo válido de experiências e nos sensibiliza, analistas e arquitetos, à patologia e à beleza do que está a nossa volta.

Se depois de cem anos de psicoterapia o mundo está ficando pior, talvez seja tempo de começarmos a encarar o mundo como paciente, e nossos pacientes como cidadãos.

Gustavo Barcellos

1

Anima mundi

O retorno da alma ao mundo*

*Maiores autem animae pars extra corpus est***

Sendivogius

Realidade psíquica

Falar, pedir para se ter ouvintes hoje no mundo, requer que falemos ao mundo, pois o mundo está na audiência; ele também está escutando o que dizemos. Portanto, estas palavras são endereçadas ao mundo, seus problemas, seus sofrimentos de alma, pois falo como um psicólogo, um filho da alma falando para a psique.

Dizer “filho da alma” é falar num modo renascentista, florentino, seguindo o exemplo de Marsilio Ficino, que foi o primeiro a colocar a alma num ponto central, uma visão que não exclui nada dos interesses do mundo, porque a psique inclui o mundo – há alma em todas as coisas. Cada coisa de nossa vida urbana construída tem uma importância psicológica.

O renascimento de uma psicologia que restitui uma realidade psíquica ao mundo encontrará seu ponto de partida na psicopatologia, nas realidades do sofrimento da própria psique, em que a psicologia profunda sempre começa, em vez de em quaisquer conceitos psicológicos sobre essa realidade. Onde mais aparece a dis-

*A palestra da qual se originou este texto foi apresentada pela primeira vez numa sessão plenária da Academia Americana de Psicanálise em San Francisco, em maio de 1980, e tinha o título de “Re-trabalhar o conceito de realidade psíquica”. Muitas alterações foram acrescentadas por Hillman, ao repetir a palestra em lugares como St. Paul, Buffalo, Santa Barbara, Brown University e Emory University. A presente versão do texto, novamente revisto e ampliado, baseada na palestra proferida em Florença, Itália, no Palazzo Vecchio, sob os auspícios da Comuna di Firenze, em outubro de 1981, mantém, como outros textos presentes neste volume, um pouco de seu estilo oratório original.

**A maior parte da alma está fora do corpo.

crepância entre a verdadeira realidade psíquica e os conceitos da psicologia é na própria psicologia, que hoje está mais exausta que os pacientes que a ela recorrem. A psicologia profunda busca seu próprio renascimento; tornou-se fechada em si mesma, pretenciosa, comercial, impregnada de *mauvais foi* de poder disfarçado, não refletindo o sentido de alma de Ficino, mas insidiosamente adaptando-se a um mundo que tem cada vez mais ignorado essa alma. Contudo, a psicologia reflete um mundo no qual atua; isso implica que o retorno da alma à psicologia, o renascimento de sua profundidade exige uma devolução das suas profundidades psíquicas ao mundo.

Atualmente, acho que os pacientes são mais sensíveis do que os mundos nos quais vivem. Em vez de os pacientes não serem capazes de perceber e se adaptar “realisticamente”, é a realidade dos fenômenos do mundo que parece incapaz de se adaptar à sensibilidade dos pacientes. Fico estarecido pela vivacidade e beleza dos pacientes *vis-à-vis* ao mundo insensível e feio que habitam. A consciência crescente das realidades subjetivas, essa sofisticação da alma resultante de cem anos de psicanálise, tornou-se incomensurável em relação ao estado retardado da realidade exterior, que se deslocou durante os mesmos cem anos a uma uniformidade brutal e à degradação da qualidade.

Quando digo que as queixas dos pacientes são reais, quero dizer realísticas, equivalentes ao mundo exterior. Quero dizer que as distorções da comunicação, o sentido de preocupação e alienação, a privação da intimidade com o meio ambiente próximo, o sentimento de falsos valores e de falta de valor interior experimentados implacavelmente no mundo que habitamos em comum são avaliações realísticas genuínas e não meramente apercepções de nossos “eus” intra-subjetivos. Minha prática clínica diz que não posso mais distinguir claramente entre neurose do “eu” e neurose do mundo, psicopatologia do “eu” e psicopatologia do mundo. Além disso, também digo que situar a neurose e a psicopatologia unicamente na realidade individual é uma repressão ilusória do que está sendo verdadeira e realisticamente vivenciada. Ademais, isso implica que minhas teorias sobre neurose e categorias de psicopatologia devem ser radicalmente ampliadas – do contrário, continuarão promovendo as próprias patologias que meu trabalho busca melhorar.

Não faz muito tempo, a queixa do paciente estava em seu interior. Um problema psicológico era considerado *intra*-subjetivo; a terapia consistia em reajustar as psicodinâmicas interiores. Os complexos, funções, estruturas, recordações, emoções – a pessoa interior precisava realinhar-se, libertar-se, desenvolver-se. Então, mais recentemente, por causa das terapias de grupo e de família, a queixa do paciente foi localizada nas suas relações sociais. Um problema psicológico era considerado *inter*-subjetivo; a terapia consistia em reajustar as psicodinâmicas

interpessoais nas relações entre cônjuges, entre membros das famílias. Nos dois casos, a realidade intra e interspíquica estava confinada ao subjetivo. Nos dois casos, o mundo permanecia exterior, material e ameaçador, simplesmente como uma tela de fundo, dentro e em volta, na qual a subjetividade manifestava-se. Portanto, o mundo não era a esfera de ação do foco terapêutico. Os terapeutas que focalizavam esse ponto eram de uma ordem inferior, mais superficial: assistentes sociais, conselheiros, mentores. O trabalho profundo realizava-se no interior da subjetividade de cada um.

Naturalmente, a psiquiatria social, seja behaviorista, marxista ou de concepções ainda mais abertas enfatiza fortemente as realidades exteriores e localiza as origens da psicopatologia em determinantes objetivas. O “lá fora” determina largamente o “aqui dentro”, de acordo com este ponto de vista. Isso era justamente o sonho americano, um sonho de imigrante: mude o mundo e você muda a pessoa. No entanto, essas determinantes sociais permanecem condições externas, econômicas, culturais ou sociais; elas não são em si psíquicas ou subjetivas. O exterior provoca sofrimento, mas ele não é em si sofrimento. Por toda sua relação com o mundo exterior, a psiquiatria social também trabalha com a idéia de mundo exterior que nos foi transmitida por Aquino, Descartes, Locke e Kant.

Claramente, essa visão exterior e não-subjetiva do mundo precisa agora ser reelaborada.

Antes de continuarmos, precisamos primeiro recordar a idéia de realidade que normalmente atua em todas as partes da psicologia profunda. Os dicionários de psicologia e as escolas de todas as orientações concordam que a realidade é de dois tipos: primeiro, o mundo significa a totalidade dos objetos materiais existentes ou a soma das condições do mundo exterior. A realidade é pública, objetiva, social e, normalmente, física; segundo, existe uma realidade psíquica não avaliada em espaço – o reino da experiência particular, que é interior, desejosa, imaginativa. Tendo separado a realidade psíquica da realidade exterior ou bruta, a psicologia elabora várias teorias para juntar as duas ordens, já que a divisão é realmente preocupante. Isso significa que a realidade psíquica não foi concebida para ser pública, objetiva ou física, enquanto a realidade exterior, a soma dos objetos e das condições materiais existentes, foi concebida para ser completamente destituída de alma. Assim como a alma existe sem mundo, o mundo também existe sem alma.

Portanto, quando algo dá errado na vida, a psicologia profunda ainda olha para a intra e a intersubjetividade em busca da causa e da terapia. O mundo das coisas públicas, objetivas e físicas – prédios, formulários, colchões, placas de trânsito, embalagens de leite e ônibus – é, por definição, excluído da etiologia e terapia psicológicas. As coisas permanecem fora da alma.

A psicoterapia tem trabalhado com sucesso na sua esfera de realidade psíquica concebida enquanto subjetividade, mas não tem revisto a noção da própria subjetividade. E, agora, mesmo seu sucesso nesse ponto entra em discussão no tocante às queixas dos pacientes se ajustarem aos problemas que não são mais meramente subjetivos no sentido antigo, pois, durante todo o tempo que a psicoterapia teve êxito em aumentar a consciência da subjetividade humana, o mundo no qual todas as subjetividades são estabelecidas se desintegrou. A crise está num lugar diferente – Vietnã e Watergate, poluição e crime nas ruas, a queda no nível de instrução e o aumento de lixo, fraudes e exhibições. Agora encontramos a patologia na psique da política e da medicina, na linguagem e no *design*, no alimento que comemos. A doença está agora “lá fora”.

O uso contemporâneo da palavra “crise” revela o que quero dizer. A usina nuclear da Pensilvânia, Three Mile Island, é simplesmente um exemplo vivo de uma crise possivelmente incurável e crônica. O sistema de tráfego, os sistemas educacionais, os tribunais e o sistema de justiça criminal, as gigantescas indústrias, os governos municipais, as finanças e os negócios bancários – todos atravessam crises, sofrem colapsos ou precisam se sustentar contra a ameaça de colapso. Os termos “colapso”, “desordem funcional”, “estagnação”, “baixa produtividade” e “depressão” são igualmente válidos para os seres humanos, para os sistemas públicos objetivos e para as coisas de dentro dos sistemas. A crise se estende a todos os componentes da vida urbana, porque a vida urbana é agora uma vida construída: não vivemos mais num mundo biológico onde a decomposição, a fermentação, a metanorfose e o catabolismo são equivalentes para o colapso das coisas construídas. Meu companheiro e amigo de Dallas, Robert Sardello, escreve:

“Um indivíduo apresentava-se para a terapia no século XIX; já no século XX, o paciente em crise é o próprio mundo... Os novos sintomas são fragmentação, especialização, hiperespecialização, depressão, inflação, perda de energia, jargões e violência. Nossos prédios são anoréxicos; nossos negócios, paranoicos; nossa tecnologia, maníaca.”

Onde quer que a linguagem da psicopatologia ocorra (crise, esgotamento, colapso), a psique está falando de si mesma em termos patologizados, atestando a si mesma como sujeito do *pathos*. Assim como o esgotamento aparece em todos esses sintomas da lista de Sardello, o mesmo ocorre com a psique ou a realidade psíquica. O mundo, por causa de sua crise, está ingressando num novo momento de consciência: por chamar a atenção para si por meio de seus sintomas, está se tornando consciente de si mesmo enquanto realidade psíquica. O mundo é agora objeto de imenso sofrimento, exibindo sintomas agudos e grosseiros pelos quais se defende contra o colapso. Assim, passará a ser tarefa da psicoterapia e de seus profis-

sionais adotar a linha iniciada primeiro por Freud: o exame da cultura com um olhar patológico. Na conclusão de *O mal-estar na civilização*, Freud escreveu:

“...existe uma questão que dificilmente posso evitar. Se o desenvolvimento da civilização possui tal... similaridade com o desenvolvimento do indivíduo... não se justificaria chegarmos ao diagnóstico de que... alguns períodos das civilizações – possivelmente toda a humanidade – tornaram-se neuróticos? Uma dissecação analítica de tais neuroses poderia conduzir a recomendações terapêuticas que atrairiam um grande interesse prático.”

Transportemos a noção de Freud de neurose e a análise terapêutica dela para além da comunidade de indivíduos até o meio ambiente comum.

Esse exame, assim como o eros terapêutico que atrai o analista para o mundo visto como paciente, foi viciado no início por remontar a crise do mundo à subjetividade individual. A psicologia profunda tem demonstrado que a arquitetura não pode mudar, nem a política ou a medicina, até que arquitetos, políticos e médicos façam análise. A psicologia profunda tem insistido que a patologia do mundo lá fora resulta simplesmente da patologia do mundo aqui dentro. Os distúrbios do mundo são produzidos pelo homem – representações e projeções da subjetividade humana.

Não é essa visão a negação das coisas como elas são pela psicologia profunda só para manter sua visão de mundo? Não pode a própria psicologia estar inconsciente de suas defesas egóicas? Se a psicologia profunda estiver errada quanto a esta avaliação, então outra de suas defesas, sua idéia de projeção, também precisa ser revertida. Não apenas a minha patologia se projeta sobre um mundo; o mundo está me inundando com o seu sofrimento que não se alivia. Depois de cem anos de solidão da psicanálise, tenho mais consciência do que eu projeto no mundo exterior do que daquilo que é projetado sobre mim pela inconsciência do mundo.

Trabalhar com um paciente durante duas ou até cinco horas por semana, e estender esse trabalho à terapia do ambiente, da família e dos colegas do trabalho não pode prevenir a disseminação da infecção psíquica epidêmica. Não podemos inocular a alma individual, nem isolá-la da enfermidade da alma do mundo. Um casamento decadente pode ser analisado em suas raízes intra e intersubjetivas. Mas, até que tenhamos considerado o *design* e os materiais dos espaços nos quais o casamento se desenvolve, a linguagem na qual ele é falado, a roupa com que se apresenta, a comida e o dinheiro que são divididos, os remédios e os cosméticos usados, os sons, os cheiros e os sabores que diariamente entram no coração do casamento – até que a psicologia admita o mundo na esfera da realidade psíquica, não pode haver melhora e, de fato, estamos conspirando para a destruição desse casamento por carregar para a relação humana e para a esfera subjetiva, a inconsciência reprimida do mundo das coisas.

A inclusão dessas questões na hora analítica pode ter um efeito prático imediato. Os cônjuges não mais se concentram apenas em si mesmos e na sua relação. Juntos, eles passam a perceber as indignidades que lhes são impostas pelo mundo. O rancor que um sente pelo outro se transforma em ultraje, e até mesmo em paixão à medida que despertam do sono anestesiado do subjetivismo. Eles saem da caverna mais sensíveis para a possibilidade de companheirismo, juntos para a luz do sol enevoada que a psicanálise lhes ensinou ser um lugar de meras sombras, apenas o cenário e os mecanismos onde representar seu drama inter e intra-subjetivo. Agora, eles podem analisar as influências sociais, as condições ambientais, as projeções das coisas sobre eles com a mesma acuidade que até então reservavam apenas para si mesmos. Essas pessoas que foram para a terapia de casal passam a ser o casal terapêutico cujo paciente é seu mundo.

Anima mundi

Em vez da noção usual de realidade psíquica fundamentada num sistema de sujeitos particulares animados e objetos públicos inanimados, quero propor uma visão predominante em muitas culturas (chamadas primitivas e animistas pelos antropólogos culturais do Ocidente) que também retornou, durante pouco tempo, na nossa, e que teve sua glória em Florença com Marsilio Ficino. Estou me referindo à alma do mundo do platonismo, que significa nada menos que o mundo almadado.

Imaginemos a *anima mundi* nem acima do mundo que a circunda, como uma emanção divina e remota do espírito, um mundo de poderes, arquétipos¹ e princípios transcendentais às coisas, nem dentro do mundo material como seu princípio de vida unificador panpsíquico. Em vez disso, imaginemos a *anima mundi* como aquele lampejo de alma especial, aquela imagem seminal que se apresenta por meio de cada coisa em sua forma visível. Então, a *anima mundi* aponta as possibilidades animadas oferecidas em cada evento como ele é, sua apresentação sensorial como um rosto revelando sua imagem interior – em resumo, sua disponibilidade para a imaginação, sua presença como uma realidade *psíquica*. Não apenas animais e plantas almadados como na visão romântica, mas a alma que é dada em cada coisa, as coisas da natureza dadas por Deus e as coisas da rua feitas pelo homem.

O mundo se revela em formatos, cores, atmosferas, texturas – uma exposição de formas que se auto-apresentam. Todas as coisas exibem rostos, o mundo não é apenas uma assinatura codificada para ser decifrada em busca do significado, mas uma fisionomia para ser encarada. Como formas expressivas, as coisas falam: mostram as configurações que assumem. Elas se anunciam, atestam sua presença:

“Olhem, estamos aqui”. Elas nos observam independente do modo como as observamos, independente de nossas perspectivas, do que pretendemos com elas e como as utilizamos. Essa exigência imaginativa de atenção indica um mundo almadado. Mais – nosso reconhecimento imaginativo, o ato infantil de imaginar o mundo, anima o mundo e o devolve à alma.

Então, percebemos que o que a psicologia determinou chamar “projeção” é simplesmente animação, à medida que esta ou aquela coisa ganha vida, chama nossa atenção, atrai-nos. No entanto, essa súbita iluminação do objeto não depende de sua parte formal e estética que o faz “belo”, mas sim dos movimentos da *anima mundi* animando suas imagens e afetando nossa imaginação. A alma do objeto corresponde ou une-se à nossa. Esse *insight* de que a realidade psíquica *manifesta-se* na forma expressiva ou qualidade fisionômica das imagens permite à psicologia escapar de sua armadilha na “prática”. Ficino liberta a psicologia dos aprisionamentos de Agostinho, Descartes, Kant e seus sucessores, freqüentemente Freud e, algumas vezes, Jung. Durante séculos, identificamos a interioridade com a experiência reflexiva. Naturalmente, os objetos são inanimados, diz a velha psicologia, porque eles não “vivenciam” (sentimentos, recordações, intenções). Eles podem ser animados através de nossas projeções, mas imaginar a projeção deles sobre nós e cada uma de suas idéias e demandas, considerá-los como recordações armazenadas ou exibir suas características de sentimento em suas qualidades sensíveis – isso é pensamento mágico. Porque os objetos não sentem, não possuem subjetividade, interioridade, profundidade. A psicologia profunda poderia ir apenas até o *intra* e o *inter* na busca da interioridade da alma.

Essa visão não apenas mata as coisas por vê-las como mortas; ela nos aprisiona naquele pequeno e apertado cubículo do ego. Quando a realidade psíquica iguala-se à experiência, o ego se torna necessário à lógica psicológica. Temos que inventar um testemunho interior, um sujeito no centro da subjetividade – e não podemos imaginar diferentemente.

Com as coisas restituídas à alma, sua realidade psíquica dada com a *anima mundi*; então sua interioridade e profundidade – e a psicologia profunda também – dependem não de suas próprias experiências ou de sua automotivação, mas de uma testemunha de outro tipo. Um objeto presta testemunho de si mesmo na imagem que oferece, e sua profundidade está nas complexidades dessa imagem. Sua intencionalidade é substantiva, dada com sua realidade psíquica, reclamando, mas não exigindo nosso testemunho. Cada evento particular, incluindo os seres humanos com seus pensamentos, sentimentos e intenções invisíveis revela uma alma em seu aspecto imaginativo. Nossa subjetividade humana também aparece em nosso aspecto. A subjetividade aqui está livre da literalização da experiência reflexiva e

de seu sujeito fictício, o ego. Em vez disso, cada objeto é um sujeito, e sua auto-reflexão é sua auto-exibição, seu brilho. Interioridade, subjetividade, profundidade psíquica – tudo ali e, portanto, também a psicopatologia.

Assim, qualificar um negócio de “paranóico” significa examinar a forma como ele se apresenta em posturas defensivas, em sistematizações e códigos arcanos, as relações enganosas entre o produto e o que se fala sobre o produto, quase sempre necessitando de distorções gritantes dos significados de palavras como bom, honesto, verdadeiro, sadio etc. Qualificar um prédio de “catatônico” ou “anorético” significa examinar o modo como ele se apresenta, seu comportamento em sua estrutura descarnada, alta, rígida, magra, sua fachada envidraçada, frieza dessexualizada, sua explosiva agressividade reprimida, seu átrio interior vazio seccionado por colunas verticais. Qualificar o consumo de “maníaco” refere-se à instantaneidade de satisfação, descartabilidade, intolerância para interrupção (consumismo), a euforia de comprar sem pagar (cartão de crédito) e o vôo das idéias que se tornam visíveis e concretas nas revistas e anúncios de televisão. Qualificar a agricultura de “viciada” refere-se à sua obsessão por produções sempre mais altas, necessitando cada vez mais de químicos (pesticidas, herbicidas) à custa de outras formas de vida e da exaustão do terreno da agricultura.

Esse novo sentido de realidade psíquica requer um novo faro. Mais que o faro psicanalítico que busca a profundidade de sentido e conexões ocultas, precisamos do faro de sentido animal comum, uma resposta estética ao mundo. Essa resposta vincula a alma individual à alma do mundo; sou animado por essa *anima*, como um animal. Reentro no cosmo platônico, que sempre reconhece que a alma do indivíduo nunca pode avançar além da alma do mundo, porque elas são *inseparáveis*, uma sempre implica a outra. Qualquer alteração na psique humana ressoa com uma alteração na psique do mundo. Temos tentado até agora, dentro da psicologia profunda, recuperar a psique do mundo através das interpretações subjetivistas. O carro afogado e a estrada bloqueada tornaram-se meus problemas de energia, o grande buraco onde se inicia uma construção passou a ser um novo *operatio* ocorrendo no meu corpo adâmico. Podemos dar subjetividade ao mundo dos objetos somente se os transportarmos para o nosso interior, como se estivessem expressando nossa queixa. Mas aquele carro afogado, seja no meu sonho ou na entrada da minha garagem, ainda é uma coisa incapaz de realizar seu propósito, ele permanece lá, encalhado, com problemas, solicitando atenção. A grande ferida na terra vermelha, seja no meu sonho ou no meu bairro, ainda é um lugar de sublevação desfigurada, solicitando uma resposta estética tanto quanto hermenêutica. Interpretar as coisas do mundo como se fossem nossos sonhos priva o mundo de seu sonho, sua queixa. Embora esse movimento possa ter sido um passo em direção ao reco-

nhecimento da interioridade das coisas, ao final fracassa por causa da identificação de interioridade apenas com a experiência subjetiva humana.

Isso significa que os psicoterapeutas agora analisarão seus divãs? Eles irão mostrar aos ventiladores do escritório que seus funcionários são autômatos pressurosos que interrompem os assuntos com uma monotonia fria, passiva/agressiva e cronometrada? Iremos agora analisar os carros e colocar os motoristas num estacionamento-crèche? Claro que não! Mas irei propor o que podemos fazer com essa visão ampliada da realidade psíquica.

Aisthesis

Podemos reagir com o coração, despertar novamente o coração. No mundo antigo, o órgão da percepção era o coração. O coração era imediatamente associado às coisas pelos sentidos. A palavra em grego para percepção ou sensação era *aisthesis*, que significa, na origem, “inspirar” ou “conduzir” o mundo para dentro, a respiração entrecortada, “a-ha”, o “uhh” da respiração diante da surpresa, do susto, do espanto, uma reação estética à imagem (*eidolon*) apresentada. Na psicologia grega antiga e na psicologia bíblica o coração era o órgão da sensação: era também o lugar da imaginação. O senso comum (*sensus communis*) alojava-se dentro e em volta do coração e sua função era apreender imagens. Também para Marsílio Ficino o espírito dentro do coração recebia e transmitia a impressão dos sentidos. A função do coração era estética.

Sentir é imaginar o mundo, não se separam na reação estética do coração como em nossas psicologias posteriores, derivadas dos escolásticos, cartesianos e empiristas britânicos. Suas idéias favoreciam o assassinato da alma do mundo através da separação da atividade natural do coração em sentir os fatos por um lado e, por outro, intuir fantasias, deixando-nos imagens sem corpos e corpos sem imagens, uma imaginação subjetiva imaterial separada de um mundo amplo de fatos objetivos inanimados. Mas o coração percebe tanto sentindo como imaginando: para sentir penetrantemente devemos imaginar e, para imaginar com precisão, devemos sentir.

Por “coração” não me refiro ao subjetivismo sentimental que surgiu como uma consequência romântica da perda da *aisthesis*. Não estou falando de sentimentos do corpo numa psicologia simplista – tudo que sinto é bom; bem no fundo de meu coração, eu estou bem; o que vem do coração é bom *per se*. Conservemos, por um lado, esses significados mais comuns de coração: a idéia bomba-e-músculo, a idéia de confissão agostiniana, a idéia de conversão religiosa, a idéia do amor

valentino. Cada qual tem sua história e sua razão. Fiquemos com o coração estético de nossa tradição antiga e florentina.

É esse coração que estou tentando despertar numa resposta estética para o mundo. A *anima mundi* simplesmente não é percebida se o órgão dessa percepção permanece inconsciente ao ser concebido apenas como uma bomba física ou um reservatório pessoal de sentimentos.

Despertar o coração imaginativo e sensitivo deslocaria a psicologia de uma reflexão mental em direção a um reflexo estimulante. A psicologia pode então vir a ser florentina novamente, pois o movimento “em direção ao sul” sobre o qual venho insistindo nesses últimos dez anos – desde as clínicas de Zurique e Viena, dos laboratórios brancos e florestas negras da Alemanha, das dissecações positivistas e empiristas da Grã-Bretanha e Estados Unidos, isso sem mencionar a ginástica da língua francesa – não pode ser consumado sem movimentar também o centro da alma: do cérebro para o coração; e o método da psicologia da compreensão cognitiva à sensibilidade estética. Com o coração, entramos imediatamente na imaginação. Quando o cérebro é considerado o centro da consciência, procuramos localizações literais, ao passo que não podemos considerar o coração com o mesmo literalismo fisiológico. O movimento para o coração já é um movimento de *poesis*: metafórico, psicológico.

Outro órgão e outro método deslocam a psicologia para outro altar, Vênus. Além de Saturno, com sistemas e pais; além do desenvolvimento do ego e o heroísmo de Mãe e Filho; ou da elucidação apolônica e do distanciamento médico; ou de Minerva, a conselheira prática de olhos cinzentos; ou da participação dionisíaca na alma comunitária; ou das transações e da comunicação mediadora de Hermes – existe também Afrodite, que foi chamada a alma do mundo na tradução que fez Ficino de Plotino, e a quem Ficino concede o mundo sensível. Para compreender a descrição grega de percepção a pessoa já devia estar, como fez Psiquê na história de Apuleio, no templo de Afrodite, reconhecer que cada coisa sorri, possui fascinação, provoca *aisthesis*. “Provocar”, motivar, *kaleo*: essa era a derivação de Ficino da principal característica de Afrodite, *kallos*, beleza.

Se pudéssemos recriar a psicologia na sua origem ocidental em Florença, um caminho poderia se abrir novamente em direção à metapsicologia, que é uma cosmologia, uma visão poética do cosmo, que satisfaz à necessidade da alma ao se colocar em meio a uma vasta combinação de coisas. Isso não é possível desde que a psicologia teve seu ponto de origem no “norte” alienígena, onde a cosmologia foi absorvida pela ontologia e pela metafísica, sistemas conceituais sem imagens estéticas, sem mitos e rostos dos Deuses, sem imagens patologizadas – uma alienação que deforma o cuidado da alma, transformando-o num tratamento alienista.

Precisamos fazer uma distinção entre o sentido grego de *kosmos* e o universo latino, *unus verto*, revertendo um ponto: a unificação monoteísta do sentido grego específico e plural das coisas, o mundo como mundos. Para os estóicos, *kosmos* significa também *anima mundi*, e a palavra é fundamentalmente estética. Ela significa “ordem”, “arrumação”, como uma demonstração, unindo as noções de ética e de estética, o bom e o belo platônicos, em conotações tais como “propriamente”, “corretamente”, “decentemente”, “honradamente”. *Kosmos* era usado especialmente para mulheres e seus adornos. Cosméticos aproxima-se mais de seu sentido original: as cores no aspecto das coisas, o esplendor dos Deuses brilhando no mundo material, a visibilidade, a apresentação. Com a perda de Afrodite, o cosmo se tornou cósmico – imenso, vazio, fantástico.

Retornando ao nosso próprio coração: suas agitações, à medida que ele chega à consciência, podem ser um fator de contribuição crucial para os distúrbios contemporâneos cardíacos e circulatórios. Sintomas enigmáticos têm freqüentemente precedido novos períodos de consciência psicológica: histeria e Freud, esquizofrenia e Jung... Se vivemos num mundo cuja alma é doente, então o órgão que diariamente se depara com essa alma enferma do mundo, básica e diretamente através da *aisthesis*, também sofrerá, como sofrerão as vias circulatórias que transmitem as percepções ao coração. A psicoterapia precisa confirmar os sofrimentos do coração, suas enfermidades no mundo das coisas – que elas são feias, vazias, erradas, destituídas de um cosmo que faz sentido e que, por meio dessa afirmação, temos certamente o coração partido porque vivemos num mundo de coisas partidas, a psicoterapia dispersará o estupor an-estesiado de nossas reações, dissipará a repressão da feiúra das próprias coisas; assim a psicoterapia pode se mover de novo, como sempre deve fazer, na direção em que os sintomas a estão conduzindo, agora a uma apreciação do mundo almejado.

Os principais responsáveis pela mortalidade não se restringem somente às doenças cardíacas e ao câncer. A morte se oculta nas coisas: asbestos e aditivos alimentares, chuva ácida e tampões, inseticidas e medicamentos, escapamentos de carro e adoçantes, televisão e fôns. A matéria está mais endemoniada do que jamais esteve em qualquer calamidade. Lemos os avisos de perigo, sentimos males invisíveis descendo pelo ar, infiltrando a água e impregnando nosso alimento vegetal. O mundo material é habitado de novo, o reprimido retorna da matéria declarada morta por Aquino e Descartes, agora no papel da própria Morte e, por causa desse fantasma exumado pela matéria, por fim conscientizamos-nos novamente da *anima mundi*. A psicologia sempre promove sua consciência por meio de revelações patologizadas, através do submundo da ansiedade. Nossos receios ecológicos anunciam que as coisas estão onde a alma agora reclama atenção psicológica.

As coisas são compostas de substâncias tóxicas e inflamáveis, prensadas em fôrmas uniformes, lacradas de uma maneira fácil e barata, intocadas pela mão humana. Não sofrem a ação do tempo, nem amadurecem. Sua existência é apressada pela pressão da obsolescência, já que uma geração sucede a outra em poucos meses. Vendidas por camelôs no mercado, competindo somente pelo preço, e não por orgulho ou beleza inerente, o sofrimento delas se estampa em seus rostos. As posturas dos corpos de formas estranhas, como figuras no Inferno, mostram-nas amaldiçoadas pelo materialismo à imagem de que foram feitas, sem nenhum *epistrophé* possível, nenhum caminho de volta aos Deuses.

Mover-se com o coração em direção ao mundo faz com que a psicoterapia deixe de se conceber como uma ciência e passe a se imaginar mais como uma atividade estética. Se a inconsciência pode ser redefinida como insensibilidade e o inconsciente como o antiestético, então a formação de psicoterapeutas requer uma sofisticação da percepção. A formação será baseada no coração sensitivo e imaginativo: provocá-lo e educá-lo. A psicoterapia estudará em seus programas de formação as personificações da *anima mundi*, seja na linguagem, nas artes ou nos rituais, esforçando-se para treinar o olho e o ouvido, nariz e mãos para sentir verdadeiramente, fazer os movimentos certos, os atos reflexivos certos, a habilidade correta. O trabalho invisível de criar a alma encontrará suas analogias na visibilidade das coisas bem-feitas. A tarefa cognitiva passará de compreensão do sentido a uma sensibilização para os detalhes, a apreciação da inteligibilidade inerente dada nos padrões qualitativos dos eventos. Reconhecemos a sanidade da alma através de sua reação estética, na qual o julgamento sempre é inerente, em vez de separar os julgamentos em avaliações morais (bom e mau), médicas (mal e bem, progresso e regresso), ou lógicas (verdadeiro e falso). A educação humanística, conforme concebida em Florença, volta a ser uma necessidade: linguagem diferenciada, belas-artes, trabalhos manuais, biografia, crítica, história, antropologia cultural, educação e costumes, vida entre as coisas do mundo. E nossas dúvidas serão endereçadas a *o que* são as coisas, e *onde, quem e de qual* modo preciso elas são como são, em vez de *por que, como* surgiram e *para quê*.

Por favor, vou insistir: por reação estética não me refiro a embelezamento. Não quero dizer plantar árvores e ir a galerias. Não quero dizer nobreza, música de fundo suave, jardins bem cuidados – esse uso sanitizado e desodorizado da palavra estética que a destitui de seus dentes, língua e dedos. Beleza, feiúra e arte não são nem a essência pura nem a base verdadeira da estética. Na interpretação neoplatônica, a beleza é simplesmente manifestação, a exposição de fenômenos, a *apresentação* da *anima mundi*; não houvesse beleza, Deuses, virtudes e formas não poderiam ser revelados. A beleza é uma necessidade epistemológica; *aisthesis*

é como conhecemos o mundo. E Afrodite é a sedução, a nudez das coisas como elas se revelam para a imaginação sensual.

Assim, o que quero dizer por reação estética aproxima-se mais de um sentido animal da palavra – um faro para a inteligibilidade aparente das coisas, seu som, cheiro, forma, falar para e através das reações de nosso coração, respondendo a olhares e linguagem, tons e gestos das coisas entre as quais nos movemos.

A consciência das coisas poderia se estender à noção de autoconsciência a partir das constrições do subjetivismo. Um analista sentado em sua poltrona o dia todo tem mais consciência das mais leves oscilações de seu desejo sexual do que do grande desconforto causado por essa sua poltrona: seu encosto construído de forma errada, o tecido que retém calor, a tapeçaria resistente e a colá de aldeído fórmico. Seu sentido animal foi treinado para reparar somente em um grupo de propriocepções, a ponto de excluir a realidade psíquica da cadeira. Um gato a conhece melhor.

Alguns efeitos positivos

O cultivo da reação estética afetará as questões da civilização que mais nos interessam hoje e que não passaram por uma resolução psicológica. Primeiro, uma resposta estética aos detalhes poderia nos desacelerar radicalmente. Reparar em cada acontecimento limitaria nosso apetite pelos acontecimentos e essa redução de consumo afetaria a inflação, o superdesenvolvimento, as defesas maníacas e o expansionismo da civilização. Talvez os acontecimentos acelerem-se proporcionalmente ao fato de não serem apreciados, talvez os acontecimentos aumentem em dimensão e intensidade cataclísmicas proporcionalmente ao fato de não serem reparados. Talvez, à medida que os sentidos se tornem apurados haja uma escalada reduzida do gigantismo e do titanismo, esses inimigos miticamente perpétuos – gigantes e titãs – da cultura.

A atenção para as qualidades das coisas exume a velha noção de *notitia* como uma atividade primária da alma. *Notitia* refere-se àquela capacidade de formar noções verdadeiras das coisas a partir da observação atenta – notar. É desse notar que depende o conhecimento. Na psicologia profunda, *notitia* foi limitada por nossa visão subjetiva da realidade psíquica, de modo que a atenção é aprimorada principalmente em relação aos estados subjetivos. Isso se manifesta na nossa linguagem usual de descrições. Por exemplo, quando me perguntam: “Como foi o passeio de ônibus?”. Respondo: “Deplorável, terrível, desesperador”. Mas essas palavras representam a mim, meus sentimentos, minha experiência, não o passeio

de ônibus que foi acidentado, estava abarrotado, insalubre, atrasado. Mesmo que eu reparasse no ônibus e na viagem, minha linguagem transferiu essa atenção para noções acerca de mim mesmo. O “eu” engoliu o ônibus, e meu conhecimento do mundo exterior passou a ser um relatório subjetivo dos meus sentimentos.

Uma resposta estética requer esses sentimentos, mas não pode permanecer neles, ela precisa retornar à imagem. E o caminho de volta para o passeio de ônibus necessita de palavras que observem suas qualidades.

Desde o Iluminismo que nossos adjetivos passaram a qualificar o mundo para descrever o “eu” – fascinante, interessante, tedioso, excitante, depressivo; essas palavras negligenciam as coisas que evocam os estados subjetivos e, mesmo estes, perderam a precisão da imagem, metáfora e símile. Devolver a alma ao mundo significa conhecer as coisas naquele sentido adicional de *notitia*: relações íntimas, conhecimento carnal. A apreciação da *anima mundi* requer advérbios e adjetivos que imaginem precisamente os acontecimentos particulares do mundo em imagens particulares, tanto quanto os Deuses antigos ficaram conhecidos através dos epítetos adverbiais e adjetivais – Atena de olhos cinzentos, Marte de rosto corado, a virgem e ágil Ártemis. Perceber o valor das coisas e as virtudes nelas presentes requer uma linguagem de valores e virtudes, um retorno das qualidades secundárias das coisas – cores, texturas, sabores.

Essa “revolução adjetival” derrubaria o princípio do bem escrever, o puritanismo ascético – “clareza, simplicidade, metodismo, sinceridade” – de Strunk e White e de Fowler, aquela forma contemporânea da iconoclastia protestante que proíbe a ornamentação de adjetivos e advérbios em favor de substantivos e verbos simples produzindo asserções definidas na voz ativa – um mundo gramatical de sujeitos fazendo coisas para os objetos, sem ambigüidade, passividade ou reflexividade.

Essas regras de estilo, tão inocentemente fáceis e desprovidas de metafísica, realmente desfiguram as características fisionômicas do mundo e mantêm nossa consciência dentro da visão de um mundo morto, onde todas as qualidades, de acordo com a principal linha da filosofia ocidental, referem-se apenas às mudanças no sujeito. O mundo parece apenas se estender à nossa volta, tão belo, tão variado, tão novo, pois, como escreveu Hume, “todas as qualidades sensíveis dos objetos, tais como duro, mole, quente, frio, branco, preto etc., são meramente secundárias e não existem nos próprios objetos, mas são percepções da mente, sem qualquer arquétipo ou modelo externo que representem”. E Kant continuou: “O sabor de um vinho não pertence ao... vinho... mas à constituição especial do sentido no sujeito que o prova. As cores não são propriedades dos corpos... mas somente modificações do sentido da visão”.

A melhora da qualidade de vida depende da restauração de uma linguagem que preste atenção às qualidades da vida.

Nosso retorno ao ônibus leva-nos de volta à insistência renascentista sobre a retórica, incorporando ao longo do caminho os métodos poéticos do Imagismo, do Concretismo, do Objetivismo e do Verso Projetivo – modos de linguagem que não se expressam na “prática” e que realmente animam as coisas, devolvendo-lhes seus rostos animados.

Um segundo efeito: na psicoterapia esse silencioso fervor religioso deslocaria o foco de salvar a alma pessoal do paciente para salvar a alma do mundo, a ressurreição do mundo em vez da ressurreição do homem, a celebração da criação antes da redenção da criatividade no indivíduo. Nesse ponto, refiro-me novamente a Ficino, que escreve que “a criação é um ato mais excelente que a iluminação”, de modo que a tarefa de “despertar a consciência” (como a redenção da alma é agora mascarada na terapia moderna) passa a ser um despertar da consciência de coisas criadas, uma terapia da realidade psíquica do mundo construído.

Esse novo foco afetaria o movimento ecológico e aquelas “questões mundanas” como política energética, alimentação, cuidado hospitalar, *design* de interiores. Essas atividades não seriam mais exteriores, ou seja, apenas atividades políticas ou profissionais, mas um foco da psicoterapia, já que não mais seríamos capazes de separar o despertar da consciência do paciente da própria criação, enquanto a iluminação do paciente seria dependente da terapia da criação. O sentido mais amplo de terapia começa nos menores atos da observação.

Um terceiro efeito positivo seria um retorno de valor do sujeito para a coisa, valor esse que tem sido apropriado pelo preço. A mais universal de todas as religiões modernas, a economia, incorporou ao seu literalismo o sentido de valor, removendo a realidade psíquica do crédito, encargo, lucro, inflação e qualquer coisa parecida. Compramos a fim de economizar, à medida que economizar foi completamente reduzido a um termo econômico. Também a apreciação, a verdadeira chave para a *aisthesis*, refere-se mais frequentemente a preços muito elevados. Como o valor se rende ao preço, os números simbólicos de importância psíquica – três, sete, dez, doze – são vendidos por 95, 98 ou 99, numa degradação fracionária dos dígitos inteiros como lascas e imagem da moeda real.

Se o valor da alma pode ser encontrado apenas no cofre da psicoterapia, seu preço aumentará, enquanto as coisas com as quais vivemos – roupa íntima, pneus, toalhas de mesa, fronhas – ficam mais baratas. O reconhecimento de que a alma está também no mundo pode despertar-nos do transe psicoterapêutico, no qual pagamos sessenta dólares por uma hora de subjetivismo e não mais que US\$19.95 por uma cadeira de praia, em cujos braços frios e metálicos e sobre um assento de

plástico a reflexão realmente acontece, dia após dia. De que adianta tornar-se consciente na terapia e permanecer anestesiado para a cadeira? Fosse a cadeira mais bem valorizada, estivesse ela cooperando no cultivo da alma, seria a análise ainda tão valiosa, tão cara?

Quarto, deveríamos ser libertados do desespero pela intimidade, das garras da transferência, da limitada personalização do amor, do medo da solidão. Isso porque, como observou William James, a intimidade ocorre quando vivemos num mundo de acontecimentos particulares e concretos, observável pelo que ele chamou de suas "singularidades". Cada coisa tem "importância", na percepção de Whitehead. Ou, no sentido de Ortega, somente as coisas personificadas, individualizadas podem ser amadas. A reação estética nunca é um panteísmo vago, uma adoração generalizada da natureza ou mesmo da cidade. Em vez disso, ela é aquela vigilância agradável dos detalhes, aquela intimidade de um com o outro, como os amantes conhecem. Nesse ponto, a própria individuação passa de uma realização individualizada do "eu" para uma individuação da matéria.

Um mundo sem alma não oferece intimidade. As coisas são ignoradas; cada objeto, por definição, é rejeitado mesmo antes de ser manufaturado; lixo e trastes sem vida, tirando completamente seu valor do meu desejo destrutivo de ter e possuir, completamente dependente do sujeito para lhe insuflar vida com o desejo pessoal. Quando o indivíduo não possui virtude essencial, minha própria virtude como indivíduo depende inteira e somente da minha subjetividade ou do desejo que o outro tem por mim, ou do medo que tem de mim: tenho que ser desejável, atraente, um objeto sexual, ou ser importante e poderoso. Pois, sem esses investimentos na minha pessoa, resultante tanto da subjetividade do outro como da minha própria, não sou nada mais do que uma coisa morta entre coisas mortas, para sempre um solitário em potencial.

Se particularidades – sejam imagens, coisas ou os acontecimentos do dia – existem para dar importância, a responsabilidade de manter catexias libidinosas ficou com o sujeito, "estabelecer relações", de modo que a despersonalização e a desrealização não ocorram. Competia a nós manter o mundo alvoroçado. Contudo, essas síndromes, despersonalização e desrealização, estão latentes na teoria do mundo exterior enquanto desalmado. Daí, é claro que sou solitário, sem relações, e minha existência é um desperdício. Claro que a terapia deve se concentrar nas relações em vez de nos conteúdos, substancialidades, coisas que realmente importam, porque a conexão se transforma na principal tarefa da terapia quando o mundo está morto: a psicologia do ego é inevitável, pois o paciente deve encontrar formas para unir a psique que sonha e sente ao mundo inanimado para reanimá-lo. Que tensão, que esforço para se viver num cemitério; quão terrivelmente necessária é a

força de vontade. Portanto, claro que me torno vítima de ideologias e cultos que atenuam a responsabilidade dessa subjetividade. Claro que permaneço numa desesperada necessidade narcísica, não porque tenho sido negligenciado ou ainda negligencie minha subjetividade mais íntima, mas porque o mundo sem alma nunca pode oferecer intimidade, nunca retribui o meu olhar, nunca me olha com interesse, gratidão, nem alivia o isolamento absoluto da minha subjetividade. Mas, no momento em que cada coisa, cada acontecimento se apresenta novamente como uma realidade psíquica – que não requer as mágicas da sincronicidade, o fetichismo religioso ou qualquer ato simbólico especial –, então sou absorvido numa conversa íntima e duradoura com a matéria. Então, a gramática rompe seu domínio: sujeito e objeto, pessoal e impessoal, eu e tu, masculino e feminino encontram novos modos de se intercalar; os verbos no plural podem discordar dos substantivos no singular quando a imaginação nas coisas fala sua linguagem do coração. Então, Eros passa de um princípio universal, uma abstração do desejo, para teorias eróticas reais das qualidades sensuais das coisas: os materiais, as formas, os movimentos, os ritmos.

Um quinto desespero de nossa civilização também seria radicalmente afetado por esse retorno à alma do mundo. Essa questão, a tecnologia, não seria mais comparada romanticamente com a natureza, a tecnologia má e a natureza boa, cidades más e região rural boa, alma em árvores mas não nas serras que as cortam. Em vez disso, todas as coisas, construídas ou naturais, ganham alma por manifestar suas virtudes.

Quando procuro na História um modelo para essa alma em coisas manufaturadas, dou um passo clássico, renascentista: volto para o Egito antigo. Lá, *l'objet parlant* estava ao alcance de todos. Cada objeto falava dos Deuses que eram inerentes a todos os fatos, desde uma caixa de cosméticos, um bquer ou um jarro, até o rio e o deserto. Mesmo quando as coisas eram produzidas em múltiplos incontáveis, milhares de exemplares a partir dos mesmos moldes, elas eram todas objetos falantes. Não é a singularidade numérica que garante a particularidade; sem dúvida, a singularidade deriva do potencial imaginal, o Deus, na coisa.

A tecnologia não é necessariamente inimiga do coração; a tecnologia não é inerentemente desalmada. Somos menos ameaçados pelos fatos brutos da tecnologia nuclear, genética, de computador e química, do que o somos pela concepção bruta anestesiada dessas invenções técnicas enquanto mecanismos desalmados. Por serem concebidos na fantasia cartesiano-cristã, tornam-se objetivos, brutos e mudos. As invenções técnicas converteram-se em numerosos escravos reprimidos, obedientes às leis mecânicas, proibidos de falhar, e, por isso, as tememos. Queremos o máximo delas ao menor custo. Pelo fato do paradigma da nossa mente

admitir a alma somente para pessoas subjetivas, a tecnologia não é considerada parte do que Whitehead chama de "natureza viva", um reino de objetos falantes com rostos e, em vez disso, é o temível monstro Frankenstein. A tecnologia se torna psicopatológica quando, como qualquer outro fenômeno, é privada de alma, como tem sido pelas próprias suposições teóricas que a originaram. Ela foi monstruosamente concebida. Mas, agora, o insolente e pretensioso R2D2 substituiu Boris Karloff. O Monstro cala-se junto com o mecanismo newtoniano. A tecnologia pode ser reconsiderada, cada objeto imaginado novamente em termos de *anima mundi*.

Conclusões

As fantasias catastróficas perseguem-nos; anunciam o fim do mundo. Como com as fantasias suicidas, devemos perguntar-lhes precisamente que mundo está chegando ao fim. É difícil uma resposta, porque interpretamos as fantasias tão literalmente que mal podemos ficar com elas por mais de um instante. Anestesia; Lifton a chama de "entorpecimento psíquico". E somos drogados não apenas pelas indústrias de destilados, narcóticos, indústrias farmacêuticas e médicos que prescrevem comprimidos. Somos anestesiados também pelo subjetivismo da psicoterapia, como se o fim do mundo fosse um "problema interno".

O próprio literalismo das fantasias catastróficas sugere qual mundo está chegando ao fim. Essas fantasias satisfazem a visão apocalíptica cristã e também satisfazem completa e literalmente a doutrina de um mundo já declarado morto pela tradição ocidental, um mundo sobre cuja autópsia a mente ocidental setentrional esteve governando desde Newton e Descartes. Podemos agora entender o que Blake sempre soube: o apocalipse que mata a alma do mundo não está no fim dos tempos, não está vindo, mas é o apocalipse agora; e Newton, Locke, Descartes e Kant são seus Cavaleiros. As fantasias do fim literal do mundo anunciam, no entanto, o fim desse mundo literalista, o mundo inanimado, objetivo. Como as fantasias catastróficas também refletem um processo iconoclástico da psique que destruiria o ídolo mecânico desalmado do mundo que temos venerado desde que Cristo disse que seu Reino não é desse mundo e o legou para as legiões de César, de modo que a animação estética, imaginativa e politeísta do mundo material foi amaldiçoada com o demonismo e a heresia; enquanto a psicologia admitia a psique apenas aos egos confessionais auto-reflexivos, inflando-os com a monstruosidade titânica.

Esse amplo edifício insensível – a doutrina de um mundo desalmado –, agora riscado pela chuva ácida e manchado pelo grafite, já explodiu e virou pó em nossas fantasias. Todavia, esse cataclismo, essa imagem patologizada do mundo destruído,

está despertando novamente um reconhecimento da alma no mundo. A *anima mundi* está começando a despertar nossos corações para a sensibilidade: estamos, por fim, *in extremis*, preocupados com o mundo; o amor por ele nascendo; as coisas materiais novamente dignas de amor. Pois, onde existe patologia, existe psique, e onde existe psique, existe eros. As coisas do mundo voltam a ser preciosas, desejáveis, e até dignas de pena por seu sofrimento milenar proveniente do insulto hubristico da humanidade ocidental pelas coisas materiais.

Os movimentos ecológicos, futuristas, feministas, de protesto e desarmamento, bem como a individuação pessoal não podem sozinhos salvar o mundo da catástrofe inerente à nossa própria idéia de mundo. Precisam de uma visão cosmológica que salve o fenômeno "mundo", um passo na alma que vá além dos limites de conveniência da fonte arquetípica do perigo contínuo do nosso mundo: a negligência fatal, a repressão da *anima mundi*.

Reprimida, mas ainda ali; pois uma idéia da alma do mundo está em todo o pensamento ocidental, isso sem mencionar as culturas arcaica, primitiva e oriental, de modo que o que venho pedindo para ser considerado não é totalmente radical nem novo. Essa idéia é afirmada de diferentes formas em Platão, pelos estoicos, em Plotino e nos místicos cristãos e judaicos; manifesta-se esplendidamente na Psicologia Renascentista de Marsilio Ficino, em Swedenborg; é reverenciada na Mariologia, na devoção Sofiânica e no Shekinah. Encontramos noções dela nos românticos alemães e britânicos e nos transcendentalistas americanos; em filósofos do pansiquismo, de Leibniz até Peirce, Schiller, Whitehead e Hartshorne. A alma do mundo também retorna na posição pluralista de William James por meio de seu interesse em Fechner e sua preocupação com "o particular, o pessoal e o insalubre" – a "singularidade" dos acontecimentos em vez de totalidades abstratas. A *anima mundi* reaparece em outras formas: como "o coletivo", em Jung; como caráter fisiognômico na Gestalt de Koffka e Köhler; na fenomenologia de Merleau-Ponty, de van den Berg; na poética da matéria e do espaço, em Bachelard, e até mesmo em Roland Barthes e, claro, ocasionalmente, nos grandes poetas, principalmente deste século, em Yeats, Rilke e Wallace Stevens. O que estive propondo possui uma linhagem nobre e cito esses nomes não apenas para mostrar o *pedigree* da idéia, mas para sugerir que é a *anima mundi* que dá a esses nomes sua nobreza.

Por tudo isso, a realidade psíquica do mundo das coisas parece uma idéia estranha na psicoterapia, porque a *anima mundi* não é encontrada na tradição da qual a psicoterapia acredita se originar: no Iluminismo do século XVIII e na ciência do século XIX e seus descendentes, os primos da terapia – Positivismo, Materialismo, Secularismo, Nominalismo, Reducionismo, Personalismo, Behaviorismo.

Portanto, re-elaborar nossa noção de realidade psíquica implica re-elaborarmos nossa formação, a tradição que continua a alimentar nossa base teórica e idéia de realidade. Insisto que a tradição para a qual devemos nos voltar a despeito das fantasias do cataclismo não se situa nas montanhas do Himalaia, nem no Monte Atos, ou nos longínquos planetas do espaço, nem se encontra no terror niilista que pressagia o cataclismo; ela mora no coração imaginativo da cidade da Renascença, em suas ruas, linguagem, coisas, na cidade do coração do mundo.

Não poderemos caminhar nessa direção até termos feito mudanças radicais de orientação, de maneira que possamos valorizar a alma antes da mente, a imagem antes do sentimento, o cada um antes do todo, a *aisthesis*, e o imaginar antes do *logos* e do conceber, a coisa antes do significado, o reparar antes do conhecer, a retórica antes da verdade, o animal antes do humano, a *anima* antes do ego, o *quê* e *quem* antes de *por quê*. Teríamos que abandonar jogos tais como sujeito-objeto, esquerda-direita, interior-exterior, masculino-feminino, imanência-transcendência, mente-corpo – todo o jogo das oposições. Muito do que amamos se destruiria, de modo que a emoção contida nessas relíquias adoradas poderia romper esses vasos e circular de novo no mundo.

Romper os vasos é o retorno, o voltar novamente para o mundo, devolver-lhe o que tomamos dele ao guardar no nosso interior a sua alma. Através desse retorno, olhamos o mundo de outra forma, tendo consideração por ele à medida que ele mostra sua consideração por nós e para nós no seu rosto. Respeitar é simplesmente olhar de novo, *respectare*, esse segundo olhar com o olho do coração.

Esse respeito exige a reconstituição de nossa linguagem, de modo que ela fale novamente de qualidades – mencionando o que está lá, em vez do que sentimos sobre o que está lá e o que abstraímos do que está lá. A linguagem com referências que não sejam meros correlativos objetivos de nossas emoções ou meras descrições objetivas. Como substituto, o sentido vazio de nossas palavras seria reabastecido por imagens concretas, nossa conversa, uma conversa animal, ecoando o mundo.

Finalmente, teríamos que considerar que todo o modelo intrasubjetivo com o qual a psicoterapia trabalha – a psicodinâmica, a psicopatologia, o inconsciente e mesmo a própria personalidade – poderia também se aplicar ao mundo e a suas coisas, pois, se o mundo é alçado, então a linguagem que a psicanálise desenvolveu para a psique é também apropriada ao mundo e a seus objetos. Perseguir essa revisão da realidade psíquica implica deixar sucumbir nosso paradigma atual de sustentação, uma catástrofe da mente e não do mundo, permitindo que emergja um renascimento da alma no meio do mundo e, com isso, das profundezas de seu colapso e do nosso, um renascimento da psicologia.

2

Sobre a cultura e a desordem crônica*

Quero salientar um ponto já no início dessas notas: não vou começar definindo meus temas principais, “cultura” e “desordem”, a não ser com uma imagem. A imagem de uma ala dos fundos do asilo estadual, da clínica, da casa de saúde mental – e não importa que seja hoje em dia ou no tempo em que você era criança e havia um prédio de tijolos para os criminalmente insanos, a casa da criança defeituosa, o asilo público para os loucos incuráveis, ou se sua imagem é a de Bedlam, Bellevue ou Brookhaven – há uma “ala”. Os retardados, os drogados, os indolentes era estranhas posturas; monumentos de uma negligência, uma recusa e uma decadência que não envelhecem; uma confusão sem barulho; um submundo de bancos, camas e paredes horríveis, enfermarias envidraçadas, os derrotados como zumbis sob as luzes noturnas, roupas esquisitas em corpos sem forma, odores incomuns e doentios, o tempo triste e ridículo jogado fora, alongando-se...

Você pode abrilhantar a imagem com programas de motivação (jovens em treinamento), com terapias ocupacionais e música, pintura, além de piadinhas nos avisos afixados. Você pode dispensar correntes, banhos coletivos, trocando tudo por pequenas e brilhantes pílulas coloridas. Ainda assim a ala permanece como uma imagem fixamente recorrente – onde quer que ela esteja localizada: num navio escravo romano, numa cidade czarista embriagada, no hospital parisiense de Orwell, ou numa unidade cardiovascular em sua cidade natal dos Estados Unidos.

Bem, vamos levar essa imagem para dentro, como nós psicólogos gostamos de fazer. Vamos levar a ala para o *nosso* próprio fundo. Vamos visualizar nossa própria retardada e defeituosa “encurvatura”, como Robert Burton chamou nossas condições ao envelhecerem, a encurvatura, as condições incuráveis e permanentes

*Palestra proferida no Dallas Institute of Humanities and Culture, publicada em seu volume *Stirrings of culture*, editado por Robert Sardello e Gail Thomas em 1986. O Instituto, em Dallas, co-fundado por Hillman, tem reunido ao longo dos últimos anos psicanalistas, arquitetos, urbanistas e economistas que, em conferências, seminários e palestras, dedicam-se a refletir sobre as questões da Cidade e da Cultura, tais como a educação, a medicina, o planejamento urbano e a economia e suas relações primárias com a imaginação.

do “fundo” humano, que não podem ser curadas, não podem ser suportadas. Aqui está nossa desordem crônica, quer ela apareça em nossos nós matrimoniais, reações familiares, medos do escuro, fantasias eróticas, longas e vazias depressões, inibições, compulsões... há uma virada para trás, um terror da ala dos fundos em cada um de nós, aparecendo nas desordens crônicas de nossa natureza humana que evidenciam o eterno retorno, o *ricorso*, de condições primordiais.

As questões que daí emergem são essas três:

- 1) Como olhar para essa ala.
 - 2) Como lidar com ela.
 - 3) O que tem ela (e como olhamos e lidamos com ela) a ver com cultura.
- Bem, então, “como olhar para a ala dos fundos”.

Em primeiro lugar, podemos concordar que a área crônica é defeituosa. Ou ela é sociologicamente retardada, privada, sem privilégios, subdesenvolvida e, portanto, deve sua natureza a forças externas, ou podemos assumir um defeito genético, uma marca hereditária, mais uma vez devendo sua natureza implacável a forças fora de sua própria condição, ou podemos tomar uma posição darwiniana de que a ala é o desajustado. Como diz Jung, a natureza é aristocrática, esbanjadora; desperdiça inúmeras tentativas, para que apenas poucas sementes sobrevivam e menos ainda cresçam até a genialidade e a cultura. A vida humana é uma vasta área de tentativas fracassadas. Nessa visão, a ala é aquilo que é, uma demonstração da natureza, de leis naturais que pouco têm a ver com casos individuais.

Em segundo lugar, podemos encarar a área crônica como amaldiçoada. Isto confere às leis naturais um sentido moral. A ala é um círculo no Inferno de Dante, uma área da alma humana retratada por Dostoiévsky ou, de outra forma, por Graham Greene, na qual a intenção de Deus está atuando.

Em terceiro lugar, poderíamos imaginar o lugar da irremediável desordem como o santuário de um Deus específico: Saturno, Kronos, Cronos. Exatamente aqui Saturno alcança nossas vidas, e não o encontraríamos de outra forma que não através do fator crônico retardado, defeituoso, imutável. Ou o Deus poderia ser o Destino, as Fúrias, Ananke, ou seja, novamente na linguagem de Jung, há um deus na doença (o que não é o mesmo que dizer que Deus é uma doença, ou que a doença é um Deus e que, portanto, necessita ser adorada como doença, pois isso seria idolatrar a doença e limitar o Deus à sua sombra).

Cada uma dessas maneiras de encarmos a ala crônica implica “modos de lidar com ela”.

O primeiro deles é o heroísmo: vamos entrar lá dentro e fazer alguma coisa. Para começar, não vamos aceitar as desordens crônicas. Em psiquiatria, essa noção

aparece na recusa de aceitar qualquer governância genética do comportamento, nenhuma marca hereditária, nenhum *karma* – tudo é modificável. É uma visão mercurial, proteana da alma. Toda a natureza é sujeita à transformação pela vontade humana, de forma que transformação tende a ser equacionada com reforma.

Precisamos dar mais tempo a esse tema aqui no Instituto*, pois, para mim, heroísmo desse tipo é o grande inimigo da cultura. Apenas de passagem, deixem-me caracterizar o tema: heroísmo, e o monomito americano de suprimir os problemas; heroísmo e desapontamento, ou destruição e desespero; heroísmo e fuga: o *Sunbelt*, a Nova Fronteira, o Oeste! Livrar-se de tudo que enche o saco! A negação heróica da cronicidade parece ser um dogma americano fundamental. “Esta nação não pode parar”, dizem os *slogans*. E daí o reverso: não deixar o barco afundar, uma *stasis* heróica que também não gera nenhuma cultura.

O heroísmo também vem num segundo estilo. Contrária à redenção heróica é a *supressão* heróica. O crônico é aceito como é: incurável, portanto não percam tempo com ele. Vamos enfurná-lo em algum lugar; eutanásia, campo de concentração, gúeto, escravidão – faça-o trabalhar para nós, ou livre-se dele. Força de vontade, controle, limpar a área de um jeito ou de outro. Mas com uma boa relação custo x benefício.

Podemos chamar uma terceira forma de lidarmos com a desordem crônica de assistencial. Aqui está a principal abordagem moderna, uma fantasia de mediocridade humanista, de bondade e praticidade democráticas. A assistência social diz que a ala é o preço que cada um de nós tem que pagar pelo sucesso, por nosso ego forte e competitivo. Algumas partes são mais fracas – não defeituosas, mas não são suficientemente capazes de segurar o rojão. De forma que devemos criar um lugar para as desordens crônicas, “remediar” com programas essas partes mais vagarosas, mais estúpidas, e re-integrá-las em hospitais-dia na periferia.

A assistência se dá tanto externamente na sociedade, quanto internamente no modo como encaramos nossas deficiências individuais. Com a expectativa da melhora, nós as administramos, as arranjamos, ou as “jogamos fora”. Esta é, acima de tudo, uma espécie de fantasia do ajustamento, progressiva, em direção aos objetivos civilizados do conformismo.

A assistência falha ao não perceber que o crônico é uma forma diferente, servindo a outros Deuses. Os cegos, os aleijados e os loucos têm outras medidas diferentes das condições humanas não-afritas. Por essa razão podemos aprender com eles – o poeta cego, o artesão aleijado, o profeta louco. Eles imaginam de maneira completamente diferente. Como disse Bachelard, a imaginação trabalha

*O Instituto, no caso, é o Dallas Institute of Humanities and Culture, Dallas, EUA. (N. do T.)

através da deformação, mas a assistência trabalha por meio de reformismo e conformismo. A desordem crônica é precisamente aquilo que não se encaixa no humanismo progressista, uma prova precisa da sobrevivência do marginal e até mesmo de que o ideal platônico da "adequação" não se aplica aqui. Daí a reincidência, o eterno retorno, da desordem crônica em nós mesmos e na sociedade.

A assistência fracassa, e há uma profunda amargura nessa frustração. "Tentei, mas mesmo assim nada funcionou... Fui decente, bom, tolerante." A assistência falha porque permanece dentro da tentativa heróica de mudança, embora este seja um heroísmo secularizado, castrado, subjugado, ajustado, mediocrizado – a missão heróica de *salvar* tornou-se *ajudar*, ou *melhorar*. Missão sem missão e sem herói. A missão se torna administração, sentimento institucionalizado. A assistência é finalmente um acontecimento do ego culpado, não uma paixão arquetípica, como um devoto ou uma guerra santa e redentora como a de Jihad (conversão ou morte). Mero civilismo, mera boa vontade e esqueminhas estruturados.

Estivemos analisando a redenção heróica, a repressão heróica e o heroísmo secularizado ou assistencial. Agora chegamos a um quarto modo de lidarmos com a desordem crônica, aquele que recomendo a seus ouvidos.

Se há uma base arquetípica para o crônico, se ele tem sua própria natureza, se ele é sua própria forma, então requer sua própria maneira de ser cuidado. Digamos que seria como viver com um aleijado incurável. (Será por causa disso que malucos e aleijados têm ganho tanta proeminência em nossos filmes e em nosso teatro – estaremos nós, heróis americanos, sendo lembrados da cronicidade?) Esse tipo de tratamento é um cuidado, uma proteção, uma compaixão, uma caridade – caridade em vez de assistência. Reconhecimento do Deus em condições nas quais o Deus não pode ser violentado pela cura ou pela conversão. Afastar o Diabo e afastar também o Anjo. O sagrado que há na ala, pois até mesmo o Inferno pertence à visão de Deus. Melhora atingida pela caridade (não pela tolerância) e pela compaixão que dizem: "Aqui está algo com que temos que viver por causa de sua própria diferença, sua máxima estranheza, o que me leva a querer estar perto dele por aquilo que oferece". A missão muda para uma transformação, não da desordem, mas de minhas normas de ordem.

"O Homem Elefante" afeta o doutor e a atriz, porque eles aceitaram sua condição irremediável, aceitaram que sua queixa é crônica, que a morte é a única cura. Irremediável não quer dizer irredimível. Redenção não modificaria uma condição; ela a abençoa por aquilo que ela é.

O primeiro passo de se abençoar uma coisa por aquilo que ela é leva-nos ao segundo: interesse por ela, curiosidade por sua natureza, desejo de ficar mais tempo com ela (tornando-se a si mesmo crônico); podemos chamar esta cronicidade de

fidelidade, estimulá-la a mostrar-se mais, deixá-la falar, ser, abrir suas asas. Em outras palavras, a base do amor está na própria condição irremediável, na sua cronicidade.

Somos então levados à minha terceira questão, a que mais diz respeito a este Instituto. Primeiro, tentamos várias formas de encarar a ala, depois tentamos algumas maneiras de lidar com ela. Agora perguntamos "O que tem a ver a desordem crônica em si, e nossa forma de encará-la e de lidar com ela, com a cultura?"

Suponho que estejam esperando alguma reflexão em torno de uma definição de cultura. Mas tudo o que quero é dar à palavra uma penumbra, uma atmosfera conotativa. Ela evoca o "culto" – e evoca o "oculto" (difícil de ver, deliberadamente secreto, esotérico, misterioso) – e "cultura" também evoca formas orgânicas em fermentação que crescem em vasos mornos, intensos, ricamente alimentados e não naturais.

Cultura leva-nos para um outro lugar, um outro tempo, era uma vez..., a uma época dourada, a existir para além de nossa existência habitual, a formas em fermentação, e se refere a fundamentos, à tradição que é passada. Como tal, a cultura está sempre tentando reavivar, alcançar, cultivar, ou repetir e ressuscitar como numa cultura de laboratório, formas que simplesmente não acontecem mais na vida natural do dia-a-dia.

Deixe-me fazer aqui uma rápida distinção entre cultura e civilização (algo arriscado de se fazer, mas outros poderiam fazer a distinção de outras formas).

Cultura evoca uma *intelligentsia*, ou iniciados – e esses podem ser qualquer um numa sociedade, não apenas uma elite clerical de "cultivados" – que apreciam, talvez até vivam em termos do oculto (aquilo que não está simples e naturalmente dado, como idéias, qualidades, alma, virtudes, formas). Ou seja, *valores invisíveis e o valor das invisibilidades*. Porque o oculto não é simples e naturalmente dado, porque se refere a um artefato, é confundido com arte – mas a arte é a visibilidade do oculto, a cultura literalizada, civilizada, e não indica necessariamente a presença da cultura.

Vejamos, agora, alguns "fatos reais" tirados de *The humanities in American life* (Relatório da Comissão de Humanidades, pp.113-28), publicado pela Editora da Universidade da Califórnia. Esses desenvolvimentos humanistas mostram o avanço da civilização; serão também evidência de cultura?

Mais de 750 novos museus foram fundados desde 1969. Somente no Estado de Wisconsin há mais de 170 sociedades de história; em 1950, havia 59. Círculos de livros semam agora 2.500 em toda a nação. Em 1978, os museus registraram 360 milhões de visitantes, seis vezes o número de espectadores dos jogos profissionais de *baseball*, basquete e futebol. Mais americanos assistiram a mais eventos teatrais que esportivos. Em 1967, um milhão de pessoas foi o número da audiência

de *ballet* e dança moderna; dez anos mais tarde, o número foi de quinze milhões. O público de ópera aumentou cinco vezes entre 1950 e 1978, e há por volta de mil companhias de ópera nos Estados Unidos hoje. Em 1968, havia 24 companhias profissionais de teatro; em 1978, mais de 300. Há 1.400 orquestras sinfônicas profissionais.

Esses números levantam uma questão que devemos considerar aqui: qual a relação entre as humanidades (as artes) e a cultura? O nome deste Instituto inclui ambas; servirá a ambas, enquanto “ambas”? Será que isso não as confunde, substituindo uma pela outra?

A cultura acontece em lugares fechados, reservados mesmo, envolvendo a *putrefactio* alquímica, ou decadência enquanto o corpo da fermentação. Geração e decadência acontecem juntas; e não são sempre fáceis de se distinguir. O que condiz com civilização são sistemas de irrigação, monumentos, vitórias, perseverança histórica, riqueza e poder como uma força coesiva que tem um objetivo comum. A civilização funciona; a cultura floresce. A civilização olha para a frente; a cultura olha para trás. A civilização é relato histórico; a cultura é um empreendimento mítico.

Elas podem se inter-relacionar, mas também podem se dar bem uma sem a outra. Civilização sem cultura está aí à nossa volta. Cultura sem civilização? Penso nos índios da Terra do Fogo, encontrados pelos ocidentais no século XVIII quase que sem fogo, roupas, abrigo, ferramentas ou utensílios, a morrer de fome, sempre doentes, e que, mesmo assim, possuíam um vocabulário mais numeroso que o de Shakespeare ou Joyce, e cuja cultura era toda composta de mitos de todos os tipos.

A cultura, nos modos como estou falando dela, olha para trás e tenta alcançar o passado como uma nostalgia das invisibilidades, para fazê-las presentes e fundar a vida humana sobre elas. O empreendimento cultural tenta descascar, malhar e excitar a sensibilidade individual de forma que ela pode novamente – notem o “novamente” – estar em contato com essas invisibilidades e orientar a vida de acordo com seu compasso. A sílaba-chave na cultura é o prefixo “re”.

Trazendo a discussão para uma espécie de trocadilho, esse “para trás” para onde olha a cultura mostra o nosso “atraso”, nosso “fundo”, a ala. Pois lá está uma amostragem de formas recorrentes que não se alteram com o tempo e que se repetem em todas as épocas e sociedades. (Todas as sociedades, afinal, têm algum tipo de psicopatologia.) Essa universalidade e cronicidade são expressas tanto pela perspectiva física, o “para trás” como “defeitos genéticos”, quanto pela moral, o “para trás” como pecado, decadência ou danação eterna. Se os Deuses tornaram-se doenças, então essas formas de desordem crônica são os Deuses disfarçados; eles estão ocultos nessas formas inumanas, disformes, e nossa tentativa de percebê-los lá – em todas as formas de desordem crônica em nós mesmos e em nossas cidades

– é um ato fundamental de cultura. A educação da sensibilidade começa bem aqui na tentativa de enxergar através das manifestações do tempo os padrões eternos dentro do tempo. Podemos encarar os dissabores da civilização como se fossem fundamentos de cultura.

Pode parecer surpreendente associar o doente com o divino e a cultura com a deformidade. Desejamos tanto que os Deuses sejam prístinos, modelos em mármore no Olimpo, puros como a neve. Mas eles não existem sem suas sombras, suas aflições e fraquezas. Como eles estão para além do tempo (*athnetos*, imortais), então essas sombras da desordem que eles retratam em seus mitos reaparecem naqueles acontecimentos humanos que não são afetados pelo tempo, ou seja, em desordens crônicas. Já que somos criados à sua imagem, só podemos fazer no tempo aquilo que eles fazem na eternidade. Suas aflições eternas são nossas fraquezas humanas.

Assim, meu argumento se torna mais claro: é ao lidarmos com a “ala dos fundos” que cresce a cultura. Não quero dizer com isso que devemos nos dirigir de fato para um asilo e tornarmos-nos aprendizes de terapeuta – embora compreenda o que querem os estudantes ao ingressar num programa de treinamento. Não se trata apenas de ajudar as pessoas – essa é a justificativa assistencial. Em vez disso, trata-se de mover-se da civilização para a cultura. Ao estarmos presentes com os párias crônicos da civilização, eles se tornam presentes ao aspecto incurável e atemporal da alma. Posso me fazer ainda mais claro, se pensarem novamente em seu próprio “asilo” lá atrás. Cuidar dele e sentar-se com ele, demorar-se com ele, traçando o mistério invisível nele, deixar emergir a compaixão por sua própria desordem crônica – tudo isso desacelera, leva-nos a deixar de pensar no futuro para pensarmos naquilo que é essencial sobre nossa natureza e caráter, sobre o sentido da vida e o sentido da morte, sobre o amor e seu fracasso, sobre aquilo que é verdadeiramente importante, e sobre as pequenas coisas nas palavras, nos gestos, nas atitudes que as limitações de que nossa inescapável desordem necessita. Começamos a escutar diferentemente, observar diferentemente, absorver mais sensivelmente. Confrontado com o insustentável em minha própria natureza, eu mostro mais medo – que é, afinal, o primeiro passo da compaixão. Com relação aos outros, minha atitude se altera, minha linguagem se torna mais precisa e afinada, tomo-me mais sofisticado e artístico – como um gato caminhando, um pássaro alerta, um cão seguindo coisas invisíveis no ar. Volto-me às artes, para compreender; ao ritual, para comprovações; e às vidas de homens e mulheres do passado, para ver como eles fizeram. Preciso de algo mais que comunidade e civilização, pois elas podem ser demais humanas, visíveis demais. Preciso da ajuda das imagens das lendas, dos ídolos, dos altares, e das criaturas da natureza, para carregar aquilo que é tão difícil

de carregar pessoalmente e sozinho. A educação da sensibilidade começa no "asilo", a cultura começa na desordem crônica.

Se me permitem ainda mais um parágrafo, finalmente acabo por gostar do próprio crônico. Mais do que desacelerar, mais do que uma oportunidade para a tolerância ou uma instrução de sobrevivência, acabo percebendo que as coisas crônicas são coisas que nada têm a ver com o tempo civilizado, seja ele o tempo futuro quando ela será melhor, ou o tempo presente e seus ajustes, disfarces ou queixas – em vez disso, as estruturas atemporais do ser que nos acompanham, que nos fazem companhia, em formas que não se alteram e que não vão embora, convenientemente fora de lugar, sem nada a ver com civilização e sua marcha corajosa em direção à sua inevitável destruição. Pois civilizações de fato declinam e perecem. Culturas, por existirem sempre em decadência, em desordem, podem continuar para além das civilizações que parecem ancorá-las. Nas sombras dos Deuses estão os próprios Deuses, seus mitos entranhados naquilo que sobrevive porque não desaparece.

Disse Borges num de seus últimos poemas (*Quince Monedas*):

*"Solo perduran en el tiempo las cosas
que no fueron del tiempo."*

3

Cidade e alma*

Parece presunçoso para um psicólogo – um analista que trabalha com a alma – abordar o tema da cidade em companhia tão sábia. O trabalho da psicologia, trabalho de alma, é notoriamente muito fechado, enclausurado numa sala de consultório, duas pessoas sentadas em poltronas muito acima da rua, nem mesmo o telefone interrompe. Ainda assim, é precisamente a rua aquilo que adentra o consultório: a próspera mãe preocupada com suas plantas, a matrona suburbana deprimida, o delinqüente, o fugitivo, o viciado, o executivo obcecado pelo sucesso, correndo entre aeroportos, perseguido pela idéia do suicídio. Nosso trabalho é com pessoas da cidade, e a cidade está na alma de nossos clientes, de forma que, claro, você nos encontra, analistas, nas grandes cidades. Você não vai encontrar muitos de nós em Cheyenne ou Bismarck. Os fundadores de nosso campo de trabalho tiveram suas escolas nomeadas a partir de suas cidades: Paris, Nancy, Viena, Zurique, como que para confirmar que o trabalho com a alma pertence à cultura da cidade.

Porque a psicologia pertence às cidades, tem-se discutido que a vida urbana é responsável pelas doenças psíquicas. No século XVIII, eram as fábricas de gim e a pobreza ou o chocolate e o luxo. No século XIX, era a locomoção veloz das viagens de trem, o ar poluído e a aglomeração de pessoas, pára-sóis e muita leitura – em suma, o que a psiquiatria britânica, em 1867, chamou de "a febril atividade da vida" – que causavam aflição psíquica. Um psiquiatra francês, em 1819, disse: "Cidades de quatrocentas a quinhentas mil pessoas são desvios da natureza". A alma adoece com a tensão urbana. Uma das fantasias favoritas da humanidade é a de que a alma perto da natureza vive melhor e, portanto, necessita diminuir seu ritmo para encontrar o da natureza, pois nas cidades a alma se torna sofisticada e corrompida. O Imperador Amarelo da China, em 2.600 a.C., já lamentava os comportamentos desordenados e

*Palestra proferida no Center for Civic Leadership da Universidade de Dallas, em 1978.

excessivos de sua civilização em comparação com aqueles de uma era mais antiga. Hábitos errados de alimentação, sono, sexo e bebida já naquela época, 4.500 anos atrás, na alvorada da história. Claro está que alguma parte da alma humana imagina continuamente uma vida melhor, mais verdadeira “perto da natureza”, longe da cidade. Estatisticamente, há um terço (se seguirmos os números do relatório do administrador urbano George Schrader) em cada um de nós que simplesmente quer escapar, um impulso sem base racional. Se devemos culpar alguém pela ruína dos centros das cidades, pela morte no coração da cidade, esse alguém deve ser Jean-Jacques Rousseau, meu compatriota suíço, que evocou os sentimentos para um retorno à natureza e tirou o nosso coração da cidade.

Bem, não aceito de jeito algum essa perspectiva anti-cidade e os advirto de estar sendo seduzidos por seu charme sentimental. Ela coloca alma e cidade em campos opostos, resultando em cidades sem alma e almas sem cidades, almas não civilizadas, simples, animais romancizados, bárbaros que abandonam a civilização pela cela de um heremita ou a clareira de um *hippie* na floresta. Uma ecologia que restaura a alma não acontece somente nas High Sierras, longe de tudo; restauramos a alma quando restauramos a cidade em nossos corações individuais, a coragem, a imaginação e o amor que trazemos para a civilização.

Lembremos que a própria palavra “alma” retornou ao nosso vocabulário popular proveniente das ruas das grandes e feridas cidades, sua *soul music*, sua *soul food* e seus *soul brothers*.

Entendo minha tarefa hoje como a de re-afirmar a ligação entre alma e cidade. Gostaria de fazê-lo mostrando em linhas gerais como e onde a alma existe na cidade. Para fazê-lo, devemos contar com algumas idéias e imagens tradicionais de alma.

A primeira é a idéia de reflexão. A alma tem sido sempre associada a uma parte reflexiva em nós ou com a função reflexiva. Isso está construído em nossas cidades sob a forma de piscinas, lagos, galerias, sombras, e venezianas onde ocorrem reflexos. Vidros e espelhos tornam a reflexão particularmente possível. Mas os espelhos têm tido sempre outra associação no simbolismo tradicional, não apenas com reflexão, mas também com vaidade e narcisismo. De modo que há um perigo de vaidade e superficialidade vazias no uso de superfícies de vidro espelhado, ou seja, se elas somente refletem a si mesmas ou se somente refletem umas às outras. O vidro teria que ser usado para a alma; se quiser tocá-la, ele terá que aprofundar e tornar mais complicado ou complexo o sentido de nossa cidade ao refletir alguma dimensão mais profunda, e não somente deslumbrar-nos.

A segunda é a idéia de profundidade. A alma, desde os antigos gregos, foi associada à profundidade. Precisamos de níveis, como salientou Mr. Bacon em

alguns de seus planos e escritos. Entendo que é muito difícil para essa cidade aprofundar-se concretamente: o argilite resiste, e as mudanças na temperatura do solo são extremadas. Assim, teríamos que imaginar a criação da profundidade em termos de níveis, que podem ser vivenciados de formas diferentes, tais como níveis de iluminação, matizes de luz que dão a impressão de nivelamento e profundidade. As qualidades de texturas e materiais contrastantes também fornecem variedade de profundidade. Estreitar para intensificar, mergulhar em alguma coisa nos dá um sentido de aprofundamento. As ruelas da cidade, enquanto lugar da profundidade, são a parte obscura da cidade, o mistério da cidade, o coração. Tenho certeza de que ninguém defende as ruelas hoje em dia. Estou convencido de que elas devem ser alargadas e iluminadas, mas essas ruelas e vielas, curvando-se e dobrando-se, são um dos modos de intensificar e de se adicionar uma dimensão profunda. Daí há, também, o interiorizar: enfatizar a interioridade daquilo que está à sua frente ou onde você está. Os significados mais profundos, as complexidades mais profundas de alguma coisa – de forma que, toda vez que você olhá-la ou adentrá-la, ela assume um outro nível de significado. Quando se olha um quadro, a princípio ele é somente uma superfície plana e, mesmo assim, há profundidade nele. Cada vez que se está com ele, ele se torna mais profundo, e também nos tornamos mais profundos. Há sempre um perigo para a alma se estamos indo apenas para cima, ou seja, se enfatizamos vistas panorâmicas, arranha-céus, e não mantemos as alturas em relação às profundidades.

Uma terceira idéia tradicional de alma tem a ver com memória emotiva. Experiências emocionais: coisas que importaram para você em sua própria vida; coisas importantes para a comunidade, sua história. Temos memórias emotivas em nossas cidades através de parques históricos, estátuas de personalidades, memoriais de guerra, a tradição dos fundadores. As cidades antigas foram originalmente construídas sobre o túmulo ou a sepultura do fundador da família, do clã ou da cidade. E assim encontramos as memórias dos heróis locais nos nomes dos lugares, que são um tributo às emoções que aconteceram no passado e sobre as quais foi fundada a cidade. A cidade, então, é uma história que se conta para nós à medida que caminhamos por ela. Significa alguma coisa, ela ecoa com a profundidade do passado. Há uma presença de história na cidade. Há muito menos presença de história no campo – com exceção de uma marca específica numa pequena estrada, uma floresta em particular, o nome de um campo, ou um riacho que altera seu curso.

Também nos chama a atenção para a alma a experiência emocional da tragédia. A cidade como um *memento mori*, com lugares que nos lembram a morte. Lembranças de episódios negros específicos lembram-nos da mortalidade da vida, de forma que as cidades possuem cemitérios dentro delas. Elas têm altares, clínicas,

asilos, santuários, prisões – até mesmo lugares onde assassinatos fatídicos aconteceram. Esse lado obscuro da vida humana nos faz lembrar da alma, de maneira que a cidade que fala com a alma e da alma não deixa nada de fora. Não se trata somente de que a Praça da Ação de Graças deveria ser aberta, como foi sugerido, mas do fato de que nada deveria ser fechado, de que a cidade abarca todos os aspectos da alma humana – portanto também suas áreas suspeitas e cafés soturnos. Assim, somos lembrados, como quando éramos crianças, daqueles lugares em cada um de nós que agora chamamos de “dificuldades”, mas que uma vez já foram chamados de “aleijado, insano, cego ou surdo e mudo” – palavras muito mais vívidas e que endurecem a alma. A tragédia pertence à vida da alma, o *memento mori*.

A quarta idéia é que a alma tende a animar, a imaginar por meio de imagens e símbolos. As palavras *Bild* (imagem) e *Bildung* (educação cultural ou moral) em alemão estão intimamente ligadas assim como as palavras *culto* e *cultura*; e nossa palavra “animar” deriva-se diretamente da palavra latina para alma, *anima*. Uma cidade que tivesse cultura não precisaria ser animada por imagens. Teríamos que começar por fazer um balanço para saber quais imagens já se tornaram objetos de culto em nossa cidade, pois elas são uma parte inerente de sua cultura.

Sem imagens corremos o risco de perder o caminho. Isso acontece, por exemplo, nas estradas. Placas retangulares, de tamanho uniforme e todas pintadas de verde, com números e letras, não são imagens, mas conceitos verbais engrandecidos. Não sabemos onde estamos, a não ser por um processo abstrato de lê-las e pensar, lembrar e traduzir. Tudo nos olhos e na cabeça. O sentido corporal de orientação está perdido. Podemos até mesmo consumir menos gasolina – pense em todas as possíveis entradas erradas que tomamos em função de perder as indicações nas placas – se nosso caminho pela cidade fosse marcado por imagens, como aquelas das velhas encruzilhadas, a árvore do enforcado, o sinal do búfalo vermelho, a fonte.

A alma precisa de suas imagens e, quando não as encontra, elabora substitutos; cartazes de rua e grafite, por exemplo. Mesmo na Alemanha Oriental ou na China, onde a propaganda não é permitida, os *slogans* são escritos com letras garrafais nas paredes e avisos são afixados. A mão humana espontaneamente deixa sua marca, insistindo em mensagens personalizadas; em todo o lugar a natureza humana imediatamente escreve suas iniciais nos monumentos.

Essas marcas feitas em lugares públicos, chamadas de deformação de monumentos, na verdade impõem uma forma pessoal numa parede impessoal ou numa estátua monumental. A mão humana parece querer tocar e deixar seu toque, mesmo que apenas através de manchas obscenas ou rabiscos horríveis. Portanto, vamos assegurar que a mão tenha o seu lugar na cidade, não apenas nas lojas dos artesãos e nos artefatos à mostra, mas também ao animar e trazer cultura para as paredes,

pedras e espaços desoladamente intocados pela mão humana. Certamente, as grandes obras da engenharia e da inspiração arquitetônica não seriam espoliadas pela presença de imagens que refletem a “alma” através da mão.

A última dessas idéias diferentes de alma que estão refletidas numa cidade é a noção de relações humanas. Isto é provavelmente o que vem primeiro à mente quando se pensa em alma – as relações entre os seres humanos, especialmente ao nível do olhar. Quando pensamos nas cidades, nosso contato com elas (com Nova York, por exemplo) estica nosso pescoço para cima. O turista “jeca” vai para Nova York apreciar suas maravilhas e termina suas férias de pescoço duro. Mas a relação entre os seres humanos ao nível do olhar é uma parte fundamental da alma nas cidades. As faces das coisas – suas superfícies, suas aparências, seus rostos –, como lemos aquilo que vem ao nosso encontro ao nível do olhar; como nos olhamos uns aos outros, como olhamos a face uns dos outros, lemos uns aos outros – assim é que se dá o contato de alma. De forma que uma cidade necessita de lugares para esses contatos humanos do olhar. Lugares de encontro. Um encontro não é somente um encontro público, é encontrar-se em público; pessoas se encontrando. Parar sempre que possível para um momento de toque do olhar. Se a cidade não tem lugares para pausas, como é possível o encontro? Passear, comer, falar, fofocar. Esses lugares onde podemos fofocar são incrivelmente importantes na vida da cidade. As pessoas param perto dos bebedouros e falam sobre o que está acontecendo e essa fofocagem é a própria vida da cidade. Por trás de uma mesa de escritório nossa fala é diferente daquela num café. Quem viu quem com quem e onde, o que, qual a novidade, o que aconteceu – aqui temos um pouco da vida psicológica da cidade. Os rumores da fofoca.

Também precisamos de lugares para o corpo. Lugares onde os corpos possam se ver uns aos outros, encontrar-se, tocar-se, como as pessoas que deixam seus escritórios em Paris e nadam no Sena, ou têm uma pausa para o almoço em Zurique e nadam no lago, ou patinam. Isso enfatiza a relação do corpo com a vida diária da cidade, levando nosso corpo físico para a cidade. Em outras palavras, estou enfatizando o lugar da intimidade dentro de uma cidade, pois intimidade é crucial para a alma. Quando pensamos em alma e em ligações da alma, pensamos em intimidade, e isso não tem nada a ver com o tamanho da cidade ou de seus prédios. Há sempre a possibilidade de esquinas, de cantos, de pausas, de se estar junto em interiores onde seja possível a intimidade.

Vamos usar uma rua de Dallas como uma imagem desse aspecto da alma na cidade: a *Lover's Lane**. Se você imaginar uma cidade como um lugar para

*Em português, Alameda dos Namorados (N. do T.)

amantes, então talvez entenda a idéia que estou tentando expressar. Não acredito que o amor interfira nos negócios ou na eficiência, nos impostos, nas vendas do varejo ou em qualquer outra coisa – de jeito nenhum. Penso que uma cidade é construída sobre relações humanas, gente se encontrando, e, entre outras coisas, o amor incrementaria as próprias coisas que são desejáveis numa cidade. Portanto, não é novamente uma questão de divisão entre duas coisas, trabalho e prazer, cidade e alma, o público diurno e o privado noturno, porque isso tira a alma da cidade. Sempre houve lugares construídos dentro da cidade onde há uma quebra do aparente propósito da cidade. Pensar que o propósito das cidades é econômico ou político é uma idéia, sem dúvida, muito recente. Desde o início, o propósito da construção de uma cidade foi algo instintivo nos seres humanos: querer estar junto, imaginar, falar, fazer e trocar. Precisamos desses assim chamados mercados, lugares onde a quebra pode acontecer: o cafezinho, o *pub*, os cafés, as cervejarias, a lanchonete, os vestiários, o ringue de patinação, ou mesmo o banco de praça ao sol, onde é possível se fazer uma pausa nos deveres e obrigações do dia.

Minha tarefa hoje foi falar pela psique; portanto, preciso fazer um aviso em seu favor. Uma cidade com um espírito grandioso não é suficiente. Não são suficientes palácios e monumentos, museus, catedrais e arcadas que se dirigem aos céus. Uma cidade que negligencia o bem-estar da alma faz com que a alma busque seu bem-estar de forma degradante e concreta, nas sombras desses mesmos reluzentes arranha-céus. Bem-estar, um fenômeno específico das cidades, não é apenas um problema econômico e social, mas predominantemente um problema psicológico. A alma que não for cuidada – quer seja na vida pessoal, quer na vida da comunidade – torna-se uma criança raivosa. Ela assalta a cidade que a despersonalizou com uma raiva despersonalizada, uma violência contra os próprios objetos que representam a falta de alma uniformizada: vitrines de lojas, monumentos nos parques, edifícios públicos. Aquilo que, em sua fúria, os habitantes da cidade resolveram atacar e defender (árvores, casas antigas e bairros), nesses últimos anos, é significativo.

Os bárbaros que atacaram a civilização já vieram, em outros tempos, de fora das muralhas. Hoje em dia, eles brotam de nossos próprios colos, criados em nossos próprios lares. O bárbaro é aquela parte em nós com a qual a cidade não fala, aquela alma em nós que não encontrou um lar em seu meio. A frustração dessa alma, em face da uniformidade e impessoalidade de grandes muros e torres, destrói, como um bárbaro, aquilo que não pode compreender, estruturas que representam a conquista da mente, o poder da vontade, e a magnificência do espírito, mas que não refletem as necessidades da alma. Por nossa saúde psíquica e bem-estar de nossas cidades, continuemos a encontrar maneiras de abrir espaço para a alma.

4

Interiores no *design* da cidade: o teto*

Sou um analista. Falo às questões privadas que residem dentro do fórum público, na *alma* da cidade. Sou mais um garimpeiro do que um urbanista; persigo os vazamentos de gás que embaçam e envenenam nossas relações pessoais; o escoamento de energia na insônia, na impotência, no vício; vou atrás dos ratos, impulsos que roem os cantos de nosso espaço interior; a queda de força no desespero. Essa cidade interior é privada e indizível no fórum. Ainda assim, podemos conectar essa interioridade, nossa vida de alma, com a interioridade de nossa vida pública; na verdade, podemos descobrir uma correspondência entre dois tipos de interior. As condições de nossas psiques, sugeriria, refletem o interior de nossas salas. Há relação entre nossos hábitos e nossas habitações. E esse é meu tema e meu método agora: a relação entre o interior interno de nossas vidas e o interior dentro dos lugares onde vivemos.

Muitos dos *assuntos* da cidade são sobre grandes edifícios, espaços públicos planejados, trânsito. No olho da mente a palavra “cidade” evoca uma visão panorâmica semelhante à abertura do seriado *Dallas* surgindo do Southfork Ranch, a cidade através do pára-brisa do carro, na tela da televisão. Vidro, é claro. Tudo isso visto de fora, a cidade exterior: horizontes, arranha-céus, praças. Essa cidade tem mais a ver com pranchetas de projetistas, turistas, e programas de televisão, do que com os cidadãos trabalhadores que ali vivem.

A verdadeira *vida* da cidade é interior. Dentro das salas, sentados em cadeiras. Aglomeramo-nos em entradas, descemos túneis. Esperamos nos elevadores, vasculhamos gavetas, olhamos para as paredes. De fato, na maior parte do tempo, estamos olhando para baixo, para alguma coisa sobre a mesa, focalizados num aparelho eletrônico, num pedaço de papel, ou encarando um outro rosto. Não

*Palestra também no Dallas Institute of Humanities and Culture, publicada no volume *Stirrings of culture*, daquele Instituto, em 1986.

importa a altura do prédio ou o esplendor de sua fachada ou de sua entrada; dentro, esse sentimento elevado reduz-se a saletas individuais, corredores, compartimentos, cubículos com dois metros e meio de altura. Você sai do elevador no quadragésimo oitavo andar num corredor cujo teto você quase pode tocar com os dedos: continuamos no mesmo túnel, igual à garagem subterrânea. Voltemos nossa atenção para os tetos. Olhemos para cima, pois quero condensar tudo o que tenho a dizer sobre a psicologia do *design* de interiores e de sua marca sobre a interioridade humana numa breve psicanálise do teto.

Olhando para cima

Mas, antes de olhar para cima, pensem neste curioso fato psicológico: o topo de nossas cabeças não é visível. O que podemos ver de nós mesmos olhando para cima são talvez nossas sobranceiras e, em alguns casos mais afortunados, um chumaço de cabelo. Não há nenhum limite superior para nossa experiência da própria cabeça. Assim como a planta de nossos pés toca o chão, o topo de nossas cabeças adentra o céu. A cerimônia de tonsura de monjes e padres que raspam o couro cabeludo para abri-lo aos céus lembra esse fato; o mesmo acontece com a posição do crânio da lótus de mil pétalas da consciência no misticismo hindu; também a leitura platônica da moleira ainda aberta do recém-nascido – continua aberta para o mundo superior, de onde ele supostamente veio. Assim também o costume judaico e islâmico de sempre manter a cabeça coberta, nas orações ou dentro de casa. Porque, se para cima não há nenhuma separação natural entre o humano e o celestial, o topo de um chapéu lembra esta distinção e é um sinal da humildade humana. Temos que ter tetos – não apenas por razões práticas, mas também psicológicas. Um átrio completamente aberto leva nossas cabeças para a *hubris* e a inflação, uma cabeça descoberta, a inspiração que ficou maníaca, o céu é o limite.

Bem, mas o que é que nossos olhos *encontram* ao olhar para cima? Hoje em dia, esse gesto humano tão simples, que também levanta a cabeça e ergue a pessoa, tornou-se tão acentuatadamente desagradável que nosso olhar instintivamente se desvia. Baixamos nosso olhar. O que há lá em cima é cafona, mal arrumado; ventiladores espalhados, detectores de fumaça, esguichos antiincêndio, alto-falantes, talvez um sinal vermelho indicando a saída, quem sabe a câmera de um circuito interno de televisão, centenas de *spots* apontados em todas as direções, os mais diversos tipos de latarias com lâmpadas ou tubos fluorescentes para iluminação. O próprio material desses tetos é normalmente feito de placas acústicas,

unidas umas às outras com fitas adesivas, muitas vezes já tortas pelo efeito dos diversos reparos e com marcas de vazamento dos canos e tubulações e de infiltrações do telhado.

O que está lá em cima diz respeito a fogo, à fumaça, ao ar poluído, ao barulho, ao roubo, a acidentes e consertos: o teto como uma central de serviços, esconderijo da fiação, dos cabos, tubos, dutos, facilmente acessíveis à manutenção. Aqui temos mais um aspecto do interior: ele não está desenhado para aqueles que ali trabalham todos os dias, mas para a turma da manutenção; não está ali para o prazer do uso, mas para os colapsos. É como escolher sua roupa de manhã para vestir num acidente.

Quero com isso chamar a atenção para o fato de o teto ser o segmento mais negligenciado de nosso interior contemporâneo – interior tanto no sentido arquitetônico, quanto no psicológico. Quer seja opressivamente baixo e feio como o que descrevemos, ou totalmente eliminado, em tetos vazados e nos átriums, o teto é o desconsiderado, o inconsciente, apresentando interioridade sem *design*, sem um sentido de ordem interna.

O que estão dizendo esses tetos? O que estão falando sobre nosso interior *psíquico*? Se olhar para cima é aquele gesto de aspiração e orientação rumo a uma ordem mais elevada do cosmo, uma imaginação se abrindo em direção às estrelas, nossos tetos refletem uma visão extremamente secular – estreita, utilitária, e anti-estética. Nessas cabeças encontram e se abrem para um espaço branco, caótico e sem sentido. O mundo de cima tem meramente uma função de manutenção, Deus-zelador chamado quando as coisas quebram.

Curiosamente, entretanto, a *perspectiva* de cima permanece. Veja como são geralmente feitos nossos projetos, nossas maquetes: são desenhados de cima como plantas de chão; a perspectiva é do teto para baixo. O lugar que os Deuses abandonaram é agora ocupado pelo arquiteto. Devemos lembrar aqui que a renovação do espírito acontece sempre dentro de um espaço fechado, debaixo de algum tipo de teto. Os reis antigos, até mesmo os faraós, colocavam-se sob um dossel, uma tenda, um domo – não necessariamente com paredes –, e assim o homem interior, a alma, recebia uma vitalidade renovada. O teto, de fato, referia-se ao céu, a *ciel*, como nossa etimologia comum e incorreta continua a insistir.

Etimologia

Pois *teto** não vem de *ciel*, o termo em francês para paraíso, céu. Cobrir o lugar, fechá-lo, aquela sensação de espaço interior planejado – de que há *design* no interior, e esse *design* renova o espírito humano – é a verdadeira raiz da palavra. Deriva de *celure*, via inglês medieval (*celynge*, *silynge*, *syling* e *selure* [*celure*]), de tapeçaria, dossel, cortinas, finalmente chegando em *ceil*, que significa “alinhar com o madeiramento” (1400-1600). Os tetos se tornaram brancos somente durante o Iluminismo, o século XVIII, com o refinamento da arte do estuque. Antes, todos os detalhes ficavam expostos: travas, vigas, o reverso do chão em cima. Depois, os detalhes foram realçados ao se esculpir as vigas, pintar, dourar, engessar, de forma que olhar para cima alimentava a imaginação. O olho atravessava uma intrigante padronagem de relações rítmicas e inerentes – onde função (vigas, assoalhos) e beleza eram inseparáveis. Os tetos enfatizavam o desenho – e não estou me referindo apenas àquelas pinturas magníficas que representavam os Deuses e os Céus.

Dentro da raiz latina da própria palavra (*celum*, *caelatura*, *caelo*) está a idéia do *design* como polir, esculpir, entalhar. O aspecto superior de nosso espaço interior é um *design* intrinsecamente moldado e figurado. O teto é um lugar de imagens para onde a imaginação volta seu olhar para renovar a vitalidade. O verdadeiro teto, então, como derivação da palavra, não é um espaço branco, plano e retangular cravado de variados equipamentos, mas um magnífico artifício do imaginário. O teto lá em cima corresponde à riqueza da imaginação humana. É para isso que nossas cabeças se abrem e é nisso que elas encontram proteção.

Iluminação do teto

O que nos leva à qualidade da luz e dos acessórios do teto. Todos sentimos a diferença ao apagarmos as luzes do teto e deixarmos acesos apenas os abajures. Conhecemos o tipo de interior que emerge – como uma sala de Vuillard ou Bonnard, um efeito usado no cinema para mudar a atmosfera provendo maior intimidade e interioridade. A claridade uniforme abre espaço para as nuances de cor, reflexos e o sentido de proximidade da luz que está ao alcance das mãos – como uma vela ou uma lareira.

*Em inglês, *ceiling*. (N. do T.)

A luz direta é originalmente mais adequada a salas amplas, salões de banquete, de exposições, fábricas, supermercados, onde pés-direitos muito altos e áreas muito extensas requerem uma iluminação profusa vinda do teto. Um esplendor maravilhoso e funcional; num espaço interior, a iluminação de um mundo banhado pelo sol. As próprias luminárias se tornaram objetos pavorosos. Na maioria dos casos deram lugar àquilo que o pessoal da manutenção pode alcançar e limpar com o menor custo possível.

Agora instalamos a mesma luz direta nos menores cubículos com os mais baixos tetos. Sentamo-nos embaixo de uma iluminação impiedosa e sem sombras que democraticamente banha tudo da mesma forma – um *spot* como aqueles usados nos interrogatórios para levar o criminoso à confissão, uma claridade brilhante semelhante àquela usada nas autópsias. A luz não agrupa os móveis, não os aconchega. Em vez disso, cada coisa é diferente e está isolada de cada uma das outras coisas. Foi-se a interioridade: a luz vacilante da caverna, a iluminação que torna esse canto da sala diferente daquele outro. O ambiente recebe as doses maciças da luz de verão: uniforme, brilhante, direta. E sem hora: dentro será sempre meio-dia. Devido a esse tipo de iluminação, somos incapazes de dizer que horas são, como está o tempo, qual a estação do ano.

Além disso, nem dá vontade de levantar os olhos, de olhar para essas luminárias fluorescentes, essas lâmpadas brilhantes em suas armações de metal. Você mantém sua cabeça para baixo – uma postura depressiva, o olhar limitado pela perspectiva horizontal ou inferior. Com uma luz dessas, o que pode a alma fazer com suas sombras, onde encontrar interioridade? A alma assim não se recolhe a interiores pessoais ainda mais profundos, a mais escuridão, de forma a nos sentirmos mais isolados, mais alienados, vítimas da mais escura das escuridões: culpas, pecados, medos, fantasias de horror. Estou sugerindo que algumas de nossas mais opressivas aflições psicológicas vêm do teto.

Molduras

Para concluir essa psicanálise do teto, uma palavra sobre molduras. No Dallas Institute of Architecture and Poetry, Robert Sardello fez uma notável e instigante palestra na qual examinava o lugar do ângulo reto no *design* das cidades modernas. Salientava que o ângulo reto é uma expressão abstrata para as direções arcaicas e arquetípicas de céu e terra, Deus-Céu e Mãe-Terra, as dimensões horizontais e verticais reduzidas a um simples par de linhas que se interceptam, muito parecidas com aquela ferramenta usada pelos marceneiros, o esquadro, para o qual a palavra grega é *norma* (de onde vêm normas, normal, normalidade). O ângulo reto norma-

liza todo o nosso mundo desde os mapas quadriculados das cidades até os gráficos onde calculamos e demonstramos as curvas vivas da atividade econômica.

O moderno *design* Bauhaus expõe essa conjunção do Pai-Céu e Mãe-Terra. O ponto de união é revelado. As molduras dissolvem o choque, a violência dessa conjunção tão direta e retangular. As molduras provêm uma saia, uma cortina que cobre a pornografia exposta, o lance bifurcado do teto juntando-se à parede numa luz fluorescente. As molduras do teto não são somente um disfarce vitoriano, uma delicada discrição – são um momento erótico numa sala, um detalhe que suaviza o vertical, permitindo que ele desça gentilmente numa série de ondulações, o céu na terra, a terra no céu, o secular e o divino, não separados e postos em direções conflitantes, um salto, uma lacuna (como podemos freqüentemente ver uma linha escura na borda do teto, onde as duas direções afastam-se, sem encaixe).

O problema de como finalizar um teto, sua borda ou limite, foi uma preocupação especial para os construtores islâmicos, que tinham que encaixar abóbodas circulares em salas quadradas. A quadratura do círculo e a circularidade do quadrado, o encontro de dois mundos, deram origem a cantos extraordinariamente ornamentados, ricos em molduras adornadas. Ricas fantasias se desenvolvem no ponto onde o teto desce ao espaço da vida cotidiana.

Vamos agora finalizar. Escolhi deliberadamente um tema pequeno porque nesta cidade todos nós pensamos grande e arrojado. Escolhi o teto para esta exposição sobre *design* interior justamente porque esses pequenos e esquecidos temas são os mais psicológicos. Mas agora deixe-me ser arrojado: não interessa muito quão alto e qual a cor do próximo arranha-céu do centro da cidade, ou como a biblioteca, a sala de concertos ou o museu são por fora. Essas considerações seduzem-nos a permanecer fora, brincando de arquiteto e urbanista. Mas é o que está dentro que importa, diz o psicólogo. E o próprio interesse no exterior dos projetos reflete a exteriorização de nossas preocupações internas. Os seres humanos adaptam-se ao meio, e teremos seres humanos desenhados como nossos interiores, seres humanos de ouro, prata e vidro, com átrios vazios, uniformemente iluminados por luzes sem sombras, sem orientação superior, somente com as mais simples, mais crassas normas retas e regras fixas para juntar os princípios dos céus com os caminhos da terra. Esses deverão ser os habitantes, se assim forem nossas habitações.

Estou sugerindo, através dos tetos, que nossos edifícios não são realmente habitáveis – que devemos nos tornar um certo tipo de pessoa com estranhos hábitos de alma para podermos ficar nesses tipos de ambientes sob esses tipos de teto durante a maior parte de nossa vida consciente. Estou sugerindo que muitos de nossos males sociais e problemas psicológicos – e mesmo doenças econômicas como

baixa produtividade, ineficiência, absentismo, crimes sexuais, não-fixação no emprego, declínio de qualidade, ou os vícios (trabalho, *Valium*, álcool, café, refrigerante) – são consequências psicológicas do *design* interior. Continuar acreditando que nossos problemas psicológicos têm causas e soluções econômicas não é apenas materialismo bruto, é brutal para a alma e psicologicamente pouco sofisticado. Estou dizendo que, até reconhecermos o *design* de interiores em nossa interioridade, estaremos vivendo num tipo de repressão orwelliniana, ou seja, disfarçada e desapercebida, como se estivéssemos vivendo em seu livro 1984.

Porque a repressão, como Freud descobriu – e ele considerava a repressão a maior de suas descobertas –, nunca está onde acreditamos que esteja. Esse é o seu próprio significado. Não podemos ter consciência dela; ela é inconsciente. Assim, o reprimido, hoje em dia, não está onde pensamos que esteja, em nosso sentimento sexual, preconceitos raciais, enredos familiares e motivos secretos. Estamos muito mais conscientes desses eventos interiores do que nos dias de Freud. Hoje em dia, o reprimido está menos em nossa vida interior, e, ainda procurá-lo lá, somente reforça a repressão preponderante: nossa inconsciência no que toca a realidade psíquica interior do mundo externo. Hoje, o reprimido está fora de nós, e somos anestesiados e tranquilizados com relação ao mundo que habitamos, o que foi chamado de “entorpecimento psíquico”, que se refere não apenas a uma possível catástrofe nuclear, mas a cada detalhe da falta de alma, desde nossas xícaras de café até os sons, as luzes e o ar, o gosto da água e as roupas praticamente descartáveis que colocamos sobre nossas peles, desconfortáveis porém fáceis de manter. Ao reprimirmos nossas reações aos detalhes básicos e simples, como os tetos, ao negarmos nosso desgosto e nosso ultraje, na verdade mantemos uma inconsciência que aliena e desorienta a alma interior.

Não estou pedindo mais plantas nos vasos, ou maneiras mais doces, ou intervalos mais longos para o café para humanizar os interiores de escritórios. Nem estou batendo numa velha tecla, querendo voltar aos velhos tempos: preservação histórica, inspiração nostálgica dos palácios europeus, tetos como aquele da Capela Sistina, imitações como na Disneylândia, Red-North-Valley-Center-Preston-Wood Mall. Não precisamos construir o mundo como o fazíamos – de fato, podemos construir melhor, como nos dizem os *slogans*. Restaurar e preservar o antigo, ainda que isso seja importante, permanece uma preocupação menor, pois pode se tornar uma literalização daquilo que, na verdade, estamos perseguindo: preservação e restauração da tradição humana, a tradição que nos forja como réplica do cosmo, em que o tratado sobre nossas cabeças traz imaginação para nossas mentes.

O sentido do interior sempre parece um tema menor quando comparado com questões públicas – construir ou não aviões de carga e de que tipo, se o déficit de-

veria ser de US\$90 ou US\$120 bilhões. Essas questões abstratas, que parecem tão poderosas, são realmente campanhas de propaganda dos governos para nos manter comprando seu produto, ou seja, governo; para nos manter acreditando que estamos lidando com importantes questões da "realidade". A realidade da alma, contudo, deve ser afirmada sempre nesse tipo de cidade, pois a cidade é uma cidade espiritual, invisível, não somente de edifícios, mas também de pequenas e sensíveis coisas que dão vida à sua alma como uma cidade de alma e espírito, de sensibilidade e inspiração.

De forma que minha intenção não foi sugerir como devem ser construídas as salas – mesmo que tenha dado atenção a molduras de tetos, iluminação, pés-direitos, disposições. Meu propósito com esses detalhes físicos é marcar um ponto psicológico. Quero preservar e restaurar o simples gesto de olhar para cima. Se nossa sociedade sofre da falência da imaginação, da liderança, de perspectivas curtas, então devemos prestar atenção aos lugares e momentos onde começam essas faculdades interiores da mente humana. Lembre-se do salmo: "Devo levantar meus olhos, pois de lá vem minha ajuda". Esse gesto primordial em direção a uma dimensão superior, esse golpe de vista para cima de nós mesmos, ainda que não sublime, aéreo e vertiginoso, pode ser onde acontecem os primeiros passos de uma mudança interior. Essa transformação da alma pode ocorrer dentro das salas que ocupamos no dia-a-dia.

5 Caminhar*

Recentemente, uma revista da moda publicou uma lista daquilo que era "in" e "out" nos anos 80 em comparação com a década passada, os anos 70: tênis "out", futebol "in"; suco de laranja "out", suco de *grapefruit* "in"; correr "out", longas caminhadas "in". Médicos têm-nos recomendado caminhar. Se é necessária uma prescrição médica para que nos lembremos de caminhar, então estamos vivendo num estranho mundo novo, onde alguma coisa básica foi esquecida.

Quero me concentrar no caminhar não como uma medida salutar ou um esporte, uma daquelas longas caminhadas de domingo com todo o equipamento necessário e um destino traçado, ou como uma maneira de perder peso, ou qualquer outra razão de cunho pessoal – mas o caminhar em relação à cidade. Um aspecto fundamental da vida urbana de Dallas, assim como de qualquer uma dessas novas cidades amplas, espraiadas, é que seus habitantes não caminham.

Desde os tempos mais remotos, passando pela Antiguidade, pela Renascença, até o princípio do século XX, as posturas humanas básicas – deitar-se, sentar-se, ficar de pé e correr – permaneceram iguais. Movimentos corporais – como alcançar, pegar, inclinar-se, curvar-se e dançar – seguem, ao longo dos tempos, com algumas diferenças, uma continuidade. Hoje ficamos mais sentados do que de pé, mais sentados do que agachados ou ajoelhados. Nossas camas e divãs podem modificar-se a cada período histórico, mas, com relação aos movimentos humanos básicos, só o caminhar mudou radicalmente. Não só andamos menos que nossos ancestrais, mas quase eliminamos a necessidade de caminhar. Tornou-se obsoleto. A locomoção tornou-se mecanizada, desde os dispositivos de controle remoto até, claro, os automóveis.

*Palestra proferida no seminário "The city as dwelling" no City Council Chambers da Prefeitura de Dallas, em 16 de maio de 1980, patrocinado pelo Center for Civic Leadership da Universidade de Dallas.

Automóveis fazem mais do que nos locomover. O psicólogo holandês Bernd Jager observou as diferenças das expressões faciais nas cidades mais novas do Oeste e Sul, que dependem de carros, e das antigas cidades do Norte e Leste, onde ainda há muito movimento de gente nas ruas, metrô, ônibus e calçadas. Poderíamos supor que os rostos mais uniformes, suaves, como os das propagandas, da população branca do *Sunbelt* têm a ver com uma herança étnica mais uniforme – anglo-saxônica, céltica e alemã, em vez da eslava, semita e mediterrânea. Mas Jager conclui que a perda da face é resultado do aumento do uso do automóvel, e do fato de não precisarmos “preparar um rosto para encontrar os rostos que encontramos”*, como diz T. S. Eliot. Nosso rosto pertence tanto aos outros quanto a nós mesmos, e resulta de outros. Como encaramos os outros, envolvendo-os com nossa expressão, abrindo-nos ou fechando-nos – tudo isto aparece no rosto.

Enquanto os humanos vão perdendo a face sob penteados e cosméticos, os carros vão ganhando nomes e dianteiras cada vez mais característicos, expressões mais personalizadas, permitindo até que crianças pequenas possam distinguir de cara o modelo e a marca. Mas a cara do motorista dentro do carro é geralmente vazia, congelada atrás do pára-brisa. Cinto de segurança afivelado, portas trancadas, toca-fitas ligado, olhos fixos para a frente, passivamente registrando o movimento de objetos lá fora ou emoções subjetivas, preocupações e desejos cá dentro: esta não é uma face interpessoal, mas um rosto isolado – sua expressão não conta.

A face dos quarteirões da cidade, do bazar, do mercado e das alamedas é esperta, vívida, sagaz e tão expressiva quanto o gestual e a linguagem daqueles engajados da manhã até a noite com outras pessoas. A palavra grega para cidade, *polis*, originalmente significava “multidão”, ajuntamento de pessoas; relativo a *poly* (poli, muitos); o latim *pleo* (abundante, cheio) e *plebs* (multidão, plebe, o plebeu comum). Uma cidade é o vaivém de uma multidão de pessoas comuns nas ruas.

Então, o fato de não encontrar rostos por não andar entre a multidão abstém-nos de nosso próprio rosto; também nos abstém da própria cidade como foi originalmente imaginada: uma congregação de faces humanas originadas de todos os “caminhos” da vida.

Vistas das pranchetas dos arquitetos e das plantas dos urbanistas raramente mostram uma multidão. Em vez disso, casais passeiam sob as árvores, pessoas surgem uma de cada vez saídas dos carros estacionados. ... como se houvesse uma polifobia, medo do muito, medo de encarar e de ser encarado pelos outros. Acredito que o medo da violência nas ruas da cidade correlaciona-se psicologicamente com o sentido de si mesmo como um objeto despersonalizado, sem rosto –

*Em inglês, no original, “to prepare a face to meet the faces that we meet”.

um panaca ou uma vítima –, colocado numa rua vazia e abstrata igual a uma figurinha da planta de um arquiteto.

No meu trabalho terapêutico com as pessoas descobri que, em períodos de intensa desordem psicológica, elas naturalmente resolvem caminhar. Isso acontece, é claro, em Zurique, Suíça, onde cliniquei durante 25 anos antes de vir para Dallas. Caminhar não é tão comum num subúrbio do norte de Dallas. Em Irving ou Plano, uma pessoa andando na rua fica mais esquisita ou mais suspeita do que um *jogger* num agasalho vermelho, tênis com listras amarelas e fones de ouvido. Caminhar pode ser uma terapia meditativa – não um passeio idílico à beira-mar –, mas simplesmente pela cidade, por horas, de manhã cedo, ou tarde da noite. A nossa cidade pode permitir esta autocura psicológica? Ou seríamos vistos como andarilhos vagabundos ou vítimas em potencial aos olhos de nossos amigos?

Andar calma. Prisioneiros circulam no pátio, animais andam de um lado para outro em suas jaulas, a pessoa ansiosa mede o chão com seus passos: esperando o bebê nascer ou as notícias da sala da diretoria. Heidegger recomendava o caminho na floresta para filosofar; a escola de Aristóteles era chamada “Peripatética” – pensar e discursar enquanto se caminha; os monges andam em seus jardins fechados. Nietzsche disse que só tinham valor as idéias que ocorriam ao caminhar, idéias *laufenden* – idéias correntes, não idéias sentadas.

Saímos para caminhar para dar um ritmo orgânico aos estados mentais depressivos, embotados, com suas agitações reverberantes, e esse ritmo orgânico do caminhar vai ganhando significado simbólico ao colocarmos um pé depois do outro, direito-esquerdo, direito-esquerdo, num compasso ritmado. Compasso. Medida. Passear. A linguagem do caminhar acalma a alma, e as agitações da mente começam a tomar um rumo. Caminhando, estamos no mundo, encontramos-nos num lugar específico e, ao caminhar nesse espaço, tornamo-lo um lugar, uma moradia ou um território, uma habitação com um nome. A mente é contida em seu próprio ritmo. Se não podemos caminhar, para onde irá a mente? Será que ela não sairá correndo, ou ficará paralisada, movimentando-se apenas no ritmo da farmacologia: estimulantes e calmantes, relaxantes e excitantes. Uma cidade que não permite caminhar não é também uma cidade que nega uma moradia para a mente? Podemos estar nos dirigindo, literalmente *dirigindo-nos*, para a loucura simplesmente por não cuidar dessa necessidade humana fundamental de caminhar.

Há provavelmente uma curá arquetípica ocorrendo no caminhar, algo que afeta profundamente o substrato mítico de nossas vidas. Quando estamos nas garras da ansiedade, como nos pesadelos, ficamos quase sempre incapazes de mover as pernas. Há uma grande associação entre pavor e o movimento dos pés – por exemplo, em alemão a palavra para pavor é “salto” ou “pulo”. Será que, quanto

menos movimentamos as pernas, mais sujeitos estamos à ansiedade; que só por não nos movimentarmos já estamos vivendo um pesadelo inconsciente?

No Egito antigo uma das principais convenções hieroglíficas para Bá, a alma, era a barriga da perna e os pés, a parte inferior das pernas como que dando um passo. A alma caminhava. Quando não mais caminhamos, o que acontece com a alma?

Andar também me põe em contato com minha natureza animal. Sou como me movimento: como um gato, ágil e furtivo; obstinado como um touro; altivo como uma cegonha; desengoçado como um pato; empertigado e saltitante como um coelho. Há um aspecto animal em nosso movimento pelo qual somos reconhecidos. Quando essa natureza animal é rejeitada, ela procura compensação em aparatos externos: carros (puma, corcel), times esportivos (*tigers, birds, lions**), penteados, jóias, etiquetas de roupas (o jacaré ou o canguru, agora aplicados na frente). Esses emblemas estáticos são desenhados para pessoas sentadas num carro, numa mesa de reunião, num restaurante, onde apenas metade do corpo aparece. Na televisão só o que vemos são cabeças-que-falam ou movimentos acelerados. O caminhar não entra na televisão; podemos ver violência, pulos para todos os lados, pessoas fugindo ou trombando umas nas outras, esportes, dança, exercícios, mas onde estão as pessoas passeando pelas ruas? Deitamo-nos ou sentamo-nos para ver televisão, e sua magia reflexiva transforma-nos em cabeças-que-falam, bonecos assistindo a bonecos.

Há dois séculos, durante aquele período calmo e racional do Iluminismo do século XVIII, caminhava-se muito na Europa, principalmente em jardins e em torno deles. A arte da jardinagem atingiu seu apogeu. Podemos aprender alguma coisa com esses jardineiros. Eram os grandes urbanistas daquele tempo: paisagens inteiras eram erigidas ou niveladas, canais desviados, vistas panorâmicas descobertas, labirintos construídos. Bastava que o conde ou o duque imaginasse uma paisagem e lá estavam pás e enxadas. Esses urbanistas eram então movidos por razões estéticas; os nossos de hoje por razões econômicas. O que aqueles deixaram tornaram-se tesouros nacionais; o que os nossos estão deixando resulta em riqueza pessoal para alguns indivíduos. Há uma história da propriedade e do desenvolvimento da terra que deveria ser parte da consciência de todo urbanista. Na arte da jardinagem, era essencial que olhos e pés ficassem satisfeitos: os olhos para ver; os pés para atravessar; os olhos para abarcar e conhecer o todo; os pés para permanecer nele e vivenciá-lo. Era igualmente essencial nessa "estética da dissociação", como descreve Robert Dupree, que o olho e o pé não percorressem o mesmo caminho. O poeta William Shenstone escreve que quando um edifício ou

*Em português, tigres, pássaros, leões; nomes de times esportivos americanos. (N. do T.)

qualquer outro objeto já foi visto, o pé não deveria *nunca* se dirigir a ele pelo mesmo caminho percorrido pelo olhos: "Perca o objeto (de vista) e aproxime-se dele de maneira mais indireta". Shenstone diz ainda que o pior *design* é aquele que cria "uma avenida de linha reta onde o pé tem que ir aonde o olho já foi... e continuar assim, sem mudança no cenário apesar da mudança de lugar, deve ser muito doloroso para uma pessoa de bom gosto".

As paisagens de Dallas – os *shopping centers*, as ruas, os condomínios – parecem construídas apenas para os olhos. (O Quadrangle é uma notável exceção.) O pé é forçado a caminhar sobre aquilo que o olho já percorreu, de forma que caminhar se torna de fato um sofrimento. No esquema de Shenstone, caminhar é uma maneira de descobrir novas paisagens. Em nossos cenários, caminhar é apenas uma maneira lenta e ineficiente de nos aproximarmos daquilo que os olhos já viram. O pé é escravo do olho, o que faz com que o caminhar torne-se chato, uma mera questão de cobrir distâncias. Quando podemos manter a tensão entre pé e olho, embarcamos numa abordagem mais circular e indireta. O pé leva o olho, o olho instrui o pé, alternadamente. O caminhar assume o movimento da alma, porque, como disse o grande filósofo Plotino, o movimento da alma não é direto.

O século XVIII cuidou, dessa necessidade da alma de uma maneira engenhosa. Onde se andava havia-se construído aquilo que as pessoas chamavam de "a-has!": de repente, uma pequena mureta, cercas-vivas escondidas, valetas que, ao surgirem inesperadamente, provocavam um "a-ha!", interrompendo a caminhada, forçando o pé a desviar e a mente a refletir.

Como isso nos parece estranho hoje em dia! Imagine que, ao caminhar do estacionamento em direção a seu objetivo visual, você seja barrado por um bueiro aberto ou por um cordão de isolamento que você não havia percebido anteriormente. O seu "a-ha!" seria de raiva – uma reclamação ao órgão público, um processo. Caminhar hoje é principalmente um caminhar com os olhos. Não queremos labirintos, nem surpresas. Sacrificamos os pés pelos olhos. Cidades mais antigas quase sempre cresciam em torno dos rastros dos pés: trilhas, esquinas, caminhos, entroncamentos, cruzamentos. Essas cidades seguiam os padrões inerentes aos pés, em vez de plantas desenhadas pelos olhos.

O automóvel parece ser claramente um desenvolvimento da consciência do olho e não da consciência dos pés. Apesar de uma antiga palavra para carro ser "locomóvel", sua locomoção é uma experiência visual. Assim, caminhar numa auto-estrada porque seu carro quebrou é uma experiência assustadora, despersonalizante. O lá fora se revela aos pés como excrescência, mato, buracos, lixo, e levatãs urrando atrás de você. É claro que as cidades mais modernas têm problemas nas calçadas, uma vez que os pés são ignorados. As ruas rapidamente se tornaram

regiões de crime: feche as janelas, tranque as portas, rápido. O crime nas ruas psicologicamente começa com um mundo onde não se caminha; começa na prancheta do urbanista, que vê as cidades como um amontoado de arranha-céus e de *shopping centers* com ruas que servem meramente de acesso entre eles.

Os planejadores urbanos afetaram radicalmente nossa noção de cidade, levando-nos a esquecer que as cidades nascem de baixo; nascem de suas ruas. As cidades são ruas, avenidas de troca e comércio, o aglomerado físico de pessoas, uma multidão caminhando nas calçadas movidas por curiosidade, surpresa, pela possibilidade do encontro, a vida humana não acima da confusão mas no meio dela. A vitalidade das cidades depende do caminhar.

Deixe-me terminar com um conto de fadas moderno e um conselho. O conto está no *The phantom tollbooth*, de Norton Juster. Era uma vez um menino chamado Milo que chega numa cidade onde todos andam apressados, olhando para o chão, como que sabendo exatamente para onde estão indo. Mas ele não vê construções nem ruas. Tudo desapareceu. Alguém explica para Milo:

– Há muitos anos, neste mesmo lugar, havia uma linda cidade, cheia de casas bonitas e lugares atraentes.... As ruas eram cheias de coisas maravilhosas para se olhar e as pessoas sempre paravam para olhar para elas.

– Elas não tinham nenhum lugar para ir?, pergunta Milo.

– Claro que sim, mas, como você sabe, a razão mais importante de se ir de um lugar para o outro é ver aquilo que há entre os dois lugares...

– Ah, um dia, alguém descobriu que, se você não olhasse para nada e tomasse atalhos, você chegaria mais depressa: As pessoas tornaram-se obcecadas para chegar lá, correndo, depressa, olhando para o chão. E, porque ninguém mais ligava para as coisas à sua volta, tudo foi ficando cada vez mais feio e mais sujo e, como tudo foi ficando sujo e feio, as pessoas andavam cada vez mais depressa, e então uma coisa muito estranha começou a acontecer. A cidade começou a desaparecer. Dia a dia, as construções iam sumindo e as ruas desaparecendo. E as pessoas continuavam vivendo ali como sempre, nas casas, em prédios e nas ruas, que já não estavam mais ali, porque ninguém notava nada.

Nossos prédios certamente não estão desaparecendo. Na verdade, estão surgindo cada vez mais. Embora estejam lá, como ouro e prata brilhando ao sol, talvez estejam sumindo num outro sentido. Talvez estejam perdendo sua realidade estética, sensorial, tornando-se não-prédios, que ninguém nota, prédios que não servem nem aos olhos nem aos pés, mas que são simplesmente escritórios, depósitos ou enormes espaços – tudo vazio. Números abstratos matematicamente transformados em concreto, metal e vidro, enormes vasos Mason sem emenda. E, acredito, isso acontece principalmente porque esses prédios não foram feitos para se andar neles. Só em caso de emergência somos autorizados a usar as escadas entre

os andares; os átriums são atravessados por escadas e elevadores; os corredores uniformes são encurtados para facilitar as passagens entre os escritórios. Quando minimizamos e caminhar dentro de um prédio, estamos minimizando o movimento interior, a vida da alma dentro do prédio, diminuindo assim a vida interior do prédio e a interioridade das vidas de todos aqueles que habitam esse prédio.

Que podemos fazer? Pode um psicólogo questionar idéias para *shoppings* sem a imaginação dos pés, e pode ele levantar dúvidas sobre túneis subterrâneos para pedestres, ou recomendar calçadas mais interessantes nos centros das cidades, em vez de passagens envidraçadas? Pode ele propor coisas que são interessantes para os olhos e que ainda assim levem os pés a uma exploração – complexos arquitetônicos, recantos, fontes, desníveis, diferentes perspectivas? Certamente não é o psicólogo que desenha o espaço entre o prédio e o estacionamento, porque, se fosse, este espaço seria mais uma maneira de se encontrar rostos, com quadros e cartazes, pontos de parada, em vez de um lúgubre espaço cinza de cimento pelo qual corremos amedrontados, onde o lugar não é lembrado nem pelos olhos, nem pelos pés, mas apenas conceitualmente. Sim, suponho que um psicólogo construiria “a-has!” nos caminhos do progresso, querendo que cada projeto de rua fosse imaginado não apenas em termos de chegar lá, mas também em termos de estar lá.

Não estou querendo bater naquela velha tecla romântica: um passeio sob lâmpioes de rua e plátanos frondosos, através de alamedas impecáveis até a barraquinha de sorvetes, onde há sempre um canto onde podemos nos sentar, o baloneiro, o pipoqueiro, o algodão-doce...

Em vez disso, clamo por aquilo que a própria cidade sempre clamou e que está implícito em seu próprio nome: multidões caminhando nas ruas, a cidade como um lugar da alma, porque permite às nossas almas suas pernas, às nossas cabeças suas faces, e aos nossos corpos seus estilos animais. Em tudo que pensamos em relação ao futuro de nossa cidade, cuidemos sempre de mantê-la sobre suas próprias bases. Não habitamos apenas quartos atrás de portas, cadeiras em volta de mesas, ou empregos atrás de balcões. Habitamos a terra também na liberdade das pernas que dão liberdade à mente.

Já houve um tempo em que, nos templos, éramos abençoados por nosso movimento de “entrar e sair”. Esta bênção levava em conta o humano como um ser em movimento, uma alma com pés, um ser físico no meio de um mundo físico feito para caminhar nele, como Adão e Eva caminhavam no Éden. Aquele jardim é, na imaginação, o lugar primordial da nostalgia, que inconscientemente retorna em todos os sonhos de utopia. E aquele jardim, devemos lembrar, foi criado por um Deus caminhante. Essa imagem nos diz que há caminhar no Paraíso; diz também que há Paraíso no caminhar.

6

Fantasia psicológicas nos problemas do transporte*

O convite feito tão corajosamente, talvez ingenuamente, para falar hoje – sobre um tópico distante de minha área de conhecimento – busca uma contribuição que poderá mobilizar a questão do transporte do nível dos problemas práticos ao nível da reflexão e do *insight* psicológicos. Como um psicólogo clínico, um psicanalista, não posso, e nem desejo fazer uma divisão entre os problemas práticos e as reflexões psicológicas. Em meu trabalho, sempre encaramos tudo o que é praticado como uma expressão psicológica, exatamente como está implícito nas anedotas sobre analistas: “Bom dia”, diz o ascensorista a dois analistas chegando aos seus consultórios, quando um diz ao outro: “O que ele quis dizer com isso?”

Nosso método de trabalho se desenvolve como essa piada: por um lado, os eventos práticos do dia-a-dia contêm psique – uma imagem de fantasia, uma idéia privada, ou um significado emocional mais profundo. Por outro, idéias, emoções e fantasias invisíveis também estão sendo praticadas em algum lugar de nossas vidas públicas. Para nós, os setores públicos e privados se interligam; entendemos que todo o problema tem um setor privado e que as fantasias aparecem primeiramente no setor público, como problemas difíceis, duros, reais, pesados, espinhosos e urgentes. “Problemas” são simplesmente a densa concha externa na qual estão envelopadas as fantasias. Não podem ser totalmente resolvidos sem que possamos descobrir as fantasias que os nutrem por dentro.

Deixe-me mostrar-lhes como opera a psicoterapia na prática. Quando um problema é trazido para o consultório, escutamo-lo muito cuidadosamente, tentando ouvir as fantasias por trás dele. Como foi construído o problema, com que

*Palestra proferida no seminário “Transportation” na Universidade de Dallas, em 3 de dezembro de 1978, patrocinado pelo Center for Civic Leadership da Universidade de Dallas.

palavras ele é formulado, com que construção ele aparece? Vamos começar com o transporte. Perguntamos ao paciente:

- O que é esse problema que você chama de “transporte”?
- Movimentar as pessoas e os bens para dentro e para fora da cidade, ou por ela, ou entre ela e outras cidades, da maneira mais eficiente possível.
- Humm. Essa é uma colocação bem ampla... Você quer dizer, por exemplo, entre Dallas e Fort Worth, Dallas e Chicago, ou mesmo até Berlim e Estocolmo?
- Bem, sim, mas acho que para essa sessão podemos nos limitar somente ao para dentro e para fora do centro da cidade. Quero dizer, essa é a área onde o problema é mais agudo.
- Mas e essa palavra ‘eficiente’? O que você quer dizer com isso?
- Rápido, barato e confortável – poucas falhas, mínimos desvios negativos de capital e prejuízos, acesso fácil para carga e descarga, conveniente e democrático.
- Isso soa como o que você quer, assim como um bom casamento ou o emprego perfeito. Por que não me falar primeiro sobre como você realmente vive o transporte?
- Mas isso é negativo. Não deveríamos pensar negativamente. Não quero só me queixar.
- São as queixas que o trazem ao psicólogo, não ideais; então, o que há de errado?
- Errado é ficar detido no congestionamento, o preço elevado dos estacionamento, os carrões sempre nas vitrines; errados são os custos dos seguros e as contas do mecânico, sempre me sentir logrado, a fila para a lanchonete. Daí tem também o sentimento de culpa sobre a queima de borracha e de gasolina, e o uso desregrado de enorme quantidade de energia na fabricação e manutenção dos carros. Refiro-me à minha vida toda orientada em torno do carro, toda a nação louca por carros, buscando as crianças, correndo daqui pra lá, a feiúra das pistas pelas quais dirijo, o lixo, o barulho e o cheiro, e meu medo nas autopistas e estradas, aqueles caminhões e os buracos, poderia falar sem parar... – a destruição, da natureza e das paisagens com mais e mais cimento. Até as árvores estão morrendo. O futuro parece perdido: o centro da cidade, que parece um cemitério ou uma cidade-fantasma depois das seis da tarde; falta de petróleo, falta de dinheiro para a manutenção das ruas, toda a máquina lutando até a morte no último congestionamento, nós mesmos mortos por exaustão. Sabe, nem gosto mais de dirigir, mas não posso andar de bicicleta – tudo fica muito longe, e quem consegue pegar um ônibus, mesmo quando tem um?

Recosto-me e me pergunto: como o paciente chegou nessa condição e por que isso não apareceu antes, esse medo e essa raiva, essas fantasias de devastação, tempo perdido atrás de uma direção, culpa, sensação de estar sendo envenenado e de envenenar os outros? O que aconteceu a uma consciência que acolhe uma condição tão parecida com uma guerra (morte iminente e arbitrária, perda de

tempo, feiúra, natureza devastada, a sensação de estar preso a uma grande máquina impessoal que leva à perdição). E penso: está o transporte em busca apenas de soluções paliativas? Podemos mergulhar no problema mais radicalmente, ou primeiro é preciso que aconteça uma crise?

A precaução terapêutica afirma que devemos tentar nos aprofundar ainda mais no problema para que uma crise não seja necessária. Dessa forma, precisamos examinar os constructos básicos que o transporte utiliza para falar de seu problema. Essas palavras contêm as fantasias que estão moldando o problema na sua forma presente, de modo que devemos olhar para algumas delas.

O primeiro passo é notar a divisão entre privado e público. Chamamos nossos sistemas com palavras como “serviço público”, “transporte de massa”, “interestadual”. A palavra *ônibus* vem de *omnibus*, que quer dizer “para todos” – não para cada um. Carros, contudo, são veículos privados com números de licenciamento privados que podem até ter iniciais de nomes ou mesmo apelidos. Quando vou de carro para a cidade, sou um motorista, dirigindo. A direção está em minhas mãos. Quando vou de ônibus para a cidade, sou um passageiro, uma palavra que, a princípio, quer dizer “passar rapidamente”, “transeunte”, “espalhado por todos os lugares”, “um pássaro passando” (como o próprio ônibus com suas rotas indiretas e paradas ocasionais), com origens que conjecturamos poder conectar passageiro com passivo, patético, patologia – sofrimento.

Os fatos dificilmente afetam as fantasias: embora o transporte público deva de fato ser mais eficiente em muitas das maneiras que quer nosso paciente, dando a privacidade de se poder ler o jornal, comer e beber, escrever e cochilar, enquanto somos levados, ou, como num trem, caminhar, conversar, ou ainda simplesmente descansar com meus olhos fechados, ainda há o domínio da fantasia maior do controle egóico *versus* a passividade, a diferença entre dirigir e ser dirigido, ativo *versus* passivo. Nossas mentes não associam automaticamente “chegar lá” com “sentar-se e relaxar”, “ir” com “descansar”. Gerência e iniciativa privadas simplesmente não se encaixam em nossas mentes com “ser levado a um passeio” num transporte público de massa, enquanto que realmente se encaixa com o constructo do “automóvel particular”.

As palavras com que dirigimos ajudam a guiar-nos: auto-estradas, vias expressas, elevados, marginais. Esses termos descritivos reforçam fantasias de ilimitada liberdade ao dirigirmos nossos veículos medidos na potência de “cavalos”. Assim, a cada cruzamento onde é possível encontrar outros, precisamos ser lembrados de “dar preferência”; os relacionamentos são colocados na linguagem da submissão como numa competição. Além disso, parar ou descansar se dá em termos da inibição do dirigir, ou seja, frear ou estacionar (originalmente um cerco, um *paddock*).

Pois, para que o transporte público ganhe mais adesões, não deveria então saciar a fantasia dominante de autodeterminação e direcionamento que governa nossas noções de trabalho, individualidade e dignidade? Realmente acreditamos ser mais dignos e individualizados atrás da direção de nosso próprio carro no mesmo fluxo de dez mil outros carros, do que sentados num ônibus ou num trem. Talvez nossas linhas de ônibus necessitem de maior individualização – cores, números, e especialmente nomes, como o bonde chamado *Desejo*; como aqueles curiosos, até românticos e imaginativamente ricos nomes dos ônibus em Dublin, Londres e Paris, de forma que as linhas e os veículos refletiriam a psicologia simbólica das pessoas que viajam neles.

Esses nomes se referem a *lugares*; e agora gostaria de contrastar “lugar” com “espaço” com o objetivo de mostrar que, embora os lugares governem nossa experiência na cidade, o espaço tende a regular nosso pensar e nosso planejamento das cidades. Às vezes, o espaço leva embora nosso sentido de lugar – e aí nos perdemos, precisamos de placas e sinalizações, como num estacionamento, no aeroporto, no subsolo dos grandes arranha-céus envidraçados. Lugar – como *piazza*, *place*, *plaza* – é uma localidade autolimitada, caracterizada, qualificada, com um nome e uma habitação. Temos imagens de lugares, enquanto que espaço é um conceito abstrato, melhor apresentado geometricamente, um tipo de espírito formal na mente. Quando pensamos em transporte em termos espaciais estamos automaticamente dentro de gráficos e mapas, conceitos de linhas diretas, eixos, vórtices, quilômetros por hora e horas por quilômetro, alta velocidade. Nosso paciente, lembre-se, julga eficiência por velocidade. A raiz de “velocidade”^{*} é relacionada com espaço, em latim *spatium*, e também em latim *spes*, esperança, como em “próspero”. A “velocidade de Deus” shakespeariana significava “que você prospere”: sucesso e velocidade se relacionam com antigas palavras para “aumento” e “desenvolvimento”.

Certamente não é novidade para os engenheiros de tráfego que espaço e velocidade – horas e quilômetros – são correlativos. Entretanto, podemos também perceber que a fantasia da velocidade espacial está intimamente ligada a uma noção de prosperidade que requer uma cidade esperançosa, em desenvolvimento. Enquanto determinarmos desenvolvimento por aumento, por uma medida quantitativa, em vez de por uma distinção qualitativa, caímos na armadilha da velocidade: mais rápido é igual a melhor. Mesmo que o desenvolvimento tenha finalmente encontrado seus limites e esteja se tornando uma idéia ultrapassada (mais sugerindo câncer do que força), uma vez que tenhamos começado a identificá-lo

^{*}Em inglês, *speed*. (N. do T.)

sucesso de nossas cidades com um aumento espacial, ou mesmo a descrever seu sucesso e sua esperança em termos espaciais (gráficos, tabelas), devemos nos tornar loucos pela velocidade, viciados a mensurar o "bom transporte" em termos do fluxo do tráfego.

Não resisto em salientar aqui que o simbolismo tradicional do verde – nossa cor para "Siga" – sempre significou esperança, desenvolvimento, juventude, e o livre brotar de um desejo otimista.

Parte da cura de nosso paciente possivelmente reside na transformação das nossas noções de região, de uma geometria do espaço e de uma mecânica da aceleração para uma topografia de lugares, a cidade como um agrupamento de lugares. Enquanto o espaço tende a nos induzir a fantasias futuristas (utopias da era espacial; utopias, uma palavra que quer dizer "lugar nenhum"), os lugares tendem a nos relembrar histórias, diferenças étnicas e terrestres, que não podem ser homogeneizadas nessa mesmice universal das nossas utopias contemporâneas, o lugar-nenhum de qualquer lugar dos *shopping centers* e das vias que a eles nos levam e deles nos trazem.

Originalmente, cidade se refere a comunidade, uma camaradagem de pessoas nos lugares. Mas nosso paciente acaba falando disso como um centro, o Centro da Cidade. Também centro é uma noção geométrica, não uma geografia, porque a palavra vem diretamente de *kentron*, a palavra grega para aquele ponto feito pelo compasso para desenhar um círculo. Sua forma mais antiga como verbo significa um raio de roda, um bastão para bater, uma espora, uma agulhoada para fazer um cavalo ou um boi "se mexer". "Estímulo" e "instigar" são a exata tradução do latim.

Então, a cidade concebida como "centro" diz respeito a onde as coisas acontecem, a ação; a movimentação está no centro, onde somos estimulados, incitados, instigados, e o centro nos empurra para a frente como burros de carga, mesmo que paradoxalmente o centro real da cidade seja um lugar estático de grandes estacionamentos e fachadas varridas pelo vento. Minha primeira recomendação para o paciente é remover de todas as ruas todas as placas que dizem "centro"; não deixe que nada seja chamado de "central" – certamente ele será sufocado por sua própria pressa e exaustão.

Nossos mapas geralmente mostram as cidades como centros, como pontos focais – grandes círculos ao redor e letras maiúsculas em negrito, de forma que nosso pensar logo desenha linhas imaginárias – como os sistemas interestaduais – ligando os centros. A localização do centro na sua *região*, sua localização real na geografia física, é abstraída pela visão maior de centros circundados por espaços vazios, ponteados por satélites periféricos menores, como um mapa dos céus feito por um astrônomo.

As cidades concebidas como centros – em vez de lugares nomeados, personalidades, encaixados na terra física – influenciam até nossos hábitos alimentares, que só fazem complicar ainda mais nosso problema de transporte. A falta do regionalismo nos faz esquecer de que as cidades nascem da terra, de um pedaço de terra com uma produção específica. Pensar em termos de mapas favorece o transporte de longa distância dos caminhões; rejeitando aquilo que pertence ao lugar onde se está. Ao contrário disso, temos comida originária de quilômetros de distância, sem relação com a estação do ano ou a localidade – e o gosto dos moradores.

Esses constructos, tão importantes para a maneira como concebemos o transporte, também criam um mundo com pouco lugar para a lentidão. Esta foi banida da cidade para o campo. Para o homem clássico ou medieval, a natureza era demoníaca; agora, a cidade é demoníaca. Fugimos dela por vias expressas ou vãos sem escalas que nos levam aonde podemos diminuir o ritmo e parar. Para re-imaginarmos o transporte teríamos também de rever a cidade como lugar de descanso e lazer, lugar dos elementos da natureza, água, fogo e terra; refúgio, passeios à sombra, jardins templários... poderíamos então estar menos propensos a fugir dela.

Para concluir, muito de nosso "estudo de caso" envolveu a idéia de movimento. Essa é certamente a mais profunda fantasia no problema dos transportes. Movimento tem sido essencial para a idéia ocidental de Deus, que tem sido definido como um ser semovente e que, ao mesmo tempo, mobiliza, e para a idéia ocidental de natureza, que definiu o universo pelas leis do movimento (pois "os gregos e os modernos concordam que a característica mais universal desse mundo é o movimento"¹). Essa idéia é essencial para a alma, que desde Aristóteles tem sido considerada o movimento do ser humano. Somos ou velozes, ou mortos.

Somos forçados a reconhecer que o transporte desperta fantasias profundas com respeito ao movimento, e que o planejamento dos transportes é uma tentativa de racionalizar o movimento. Dirigindo para o centro da cidade, cobrindo o espaço com a velocidade, meu pé no acelerador me coloca automaticamente na fantasia do movimento como uma *experiência verdadeira*, que antes da era dos automóveis imaginavam-na somente em termos de Deuses, estrelas e átomos. Eu, o moderno ego secular, sou um ser semovente que ao mesmo tempo mobilizo, que é precisamente o que a palavra "automóvel" significa. Mais ainda, esses volantes, incluindo a roda, refletem o antigo símbolo celta e mediterrâneo da roda-da-fortuna. Enquanto eu estiver dirigindo, a direção está em minhas mãos; não me importa o fato das mortes nas estradas, minha fantasia me assegura que tenho a morte sob

1. COLLINGWOOD, R.G. *An essay in metaphysics*. Oxford University Press, 1940, p. 216.

meu controle. Encarar a queixa de nosso paciente, re-estruturar as relações entre carro próprio e transporte público, significa encarmos essa fantasia gigantesca de nosso poder "divino" sobre o movimento e a morte.

Essa fantasia que identifica o controle do movimento com o controle do destino individual faz com que seja muito difícil conceber o transporte como um serviço requisitado por uma comunidade, da mesma forma que justiça e educação, bombeiros e segurança pública, água e esgotos, iluminação e limpeza. Ao contrário, imaginamos o transporte de um ponto de vista privado, como se ele devesse se sustentar; parte da livre-iniciativa, competitividade. Enquanto que a iluminação das ruas, a colocação de placas e sinalizações, e a manutenção das vias podem pertencer à vida da comunidade e serem financiadas por impostos, resistimos pagar pelo transporte público nessas mesmas ruas públicas. Parece que o transporte público infringe nossa identidade de indivíduos auto-móveis – de forma que pagamos pela fantasia do "automóvel" com todo o tipo de impostos sem protestar. Mas não queremos encorajar e pagar o transporte público, a coletividade do *omnibus*, as linhas e os horários dos trens, que tiram de nossas mãos a direção do destino.

Minha nota final é obscura. Mas nossa tradição de psicologia profunda não é conhecida pelo otimismo. Não apontamos caminhos para fora dos problemas; ao contrário, procuramos caminhos que nos levem mais profundamente a eles. Nesse caso, tentei mostrar a ligação inerente entre o problema do transporte na cidade e um modelo conceitual egocêntrico que constrói um mundo onde o problema se encaixa e se torna inevitável. Nosso paciente não pode curar um sintoma isolado, transporte, sem uma transformação mais profunda na estrutura do caráter, que significa o modo como nos encaramos no universo. Se queremos movimentar o problema dos transportes, devemos também transformar as fantasias nas quais ele está encaixado. Essa mudança começa atacando o problema estratégico num nível tático – melhorias qualitativas localizadas. Sugiro um imaginar de *valores* da era dos lugares, em vez de um pensar de projetos da era espacial, esse pensar espacial em termos de linhas, velocidade e números. Então, teremos iniciado uma mudança de perspectivas não apenas de espaços para lugares, mas também de centro da cidade para comunidade, do público para pessoas, de homogeneidade para diferenças, de geometria para geografia, do rápido e fácil para o devagar e interessante, do motorista particular para o passageiro cívico, aquele sentido de transição que aceita que a direção que viramos nunca pode estar verdadeiramente em nossas próprias mãos.

7

Cidade, esporte e violência*

"...o conselho mais prático que podemos oferecer aos leitores é que devem se conformar com o fato de uma vida com 'hooliganismo'**, no futebol e em outros cantos."

Violência marcial

Senhoras e senhores, estamos todos familiarizados e chocados com as notícias e imagens: estádios de futebol brasileiros cercados por fossos, grades, policiais com cães de ataque; os *tifosi* italianos (fanáticos torcedores); mais de quarenta pessoas mortas em Bruxelas pelos revoltados torcedores de Liverpool; quinhentas pessoas feridas num conflito racial nos jogos de uma escola de segundo grau em Washington, D.C.; e histórias semelhantes na América Central, Turquia, Argentina, Peru, China, União Soviética, Egito. Quando o Brasil ganhou a Copa do Mundo em 1970, dois milhões de pessoas celebraram a volta do time à casa: 44 mortos, 1.800 feridos. Espetáculos esportivos urbanos, mesmo pequenas competições locais, às vezes resultam numa mortal violência. Esse é um fenômeno mundial.

O que tem uma psicologia arquetípica a dizer sobre isso? Por "arquetípico" quero dizer padrões ubíquos, passionais, recorrentes, inevitáveis que carregam valor e profundidade religiosa. "Arquetípico" também implica padrões "necessários" que regem o comportamento porque estão enraizados na vida psíquica. Se a vida psíquica do ser humano é política por natureza, segundo a premissa de Aristóteles – *anthropos phusei politikon zoon* (o homem é por natureza um animal político) –, então qual o propósito político necessário e essencial do

*Palestra para a Universidade de Florença, proferida na Villa Montalto Hochberg, em 25 de maio de 1990.

**Do termo inglês *hooligan*, torcedores desordeiros e violentos dos estádios de futebol britânicos. (N. do T.)

1. Frase que conclui o *The roots of football hooliganism*, de E. Dunning; P. Murphy; J. Williams; Londres, Routledge, 1988.

fenômeno arquetípico da violência no esporte urbano? Como poderíamos compreender nosso tema da violência nos esportes, tanto psicológica quanto politicamente? Na verdade, seria possível que a violência no esporte fosse o próprio canal para revelar a relação inata de que fala Aristóteles, entre as mais profundas forças animais da natureza humana e a vida da *polis*.

Para começar, gostaria de ressaltar um ponto, aprofundando a afirmação de Aristóteles, dizendo que os esportes pertencem à natureza política do ser humano e que a violência nos esportes, enquanto inerente a eles é, portanto, também política no significado. Competições físicas ferozes não são nem simplesmente contingências nem meros acessórios e diversões, circos para a prole e a plebe. Quero declará-las componentes inerentes à existência política.

Segundo, meu método para essa investigação arquetípica deverá seguir a famosa frase de Jung: "Os Deuses tornaram-se doenças". Não procuramos mais os Deuses no Olimpo, nem nos antigos cultos, templos ou estátuas do passado, nem mesmo em seus dramas e narrativas míticas. Em vez disso, os Deuses aparecem em nossas desordens, particulares é claro, mas também públicas. A primeira lição que aprendemos com Édipo não é a que Freud ensinou — uma lição sobre a desordem erótica privada da família —, mas uma lição sobre a doença da cidade, que abre a tragédia de *Oedipus Rex* e que é a preocupação de Édipo quando responde à Esfinge e ao procurar o mal que assola Tebas. Édipo salvaria a cidade. Essa é sua primeira preocupação, e acredito que deva ser também a de qualquer psicologia profunda que siga a visão freudiana de Édipo como o mito fundamental da psicologia. Assim também essa preocupação com a cidade deve ser o foco de qualquer psicologia da alma, uma vez que a alma do indivíduo está localizada no espectro mais amplo da *anima mundi*. Salvar a cidade continua sendo a preocupação de Sófocles quando já idoso, em seu *Édipo em Colona*, ao terminar este drama fazendo com que Édipo morra num local que abençoa a *polis* de Corinto. Sim, o mito de Édipo aponta o caminho para a psicologia profunda, não apenas em direção à doença privada da família, mas também em direção à doença pública da cidade. Então, ao lançarmos um olhar psicológico arquetípico em direção à violência no esporte urbano estamos simplesmente dando continuidade à abordagem mítica de Freud, na verdade sua abordagem edípica, às desordens psicológicas.

E também estamos seguindo Jung ao procurar o Deus na doença da violência no esporte. Mas, qual Deus? Essa questão, "qual Deus?", ecoa a pergunta mais comum feita ao oráculo na Antiguidade: "A que Deus, Deusa ou Herói devo fazer o sacrifício?"². Pois, nomear o poder responsável já é o princípio da cura. Saber o

2. Cf. PARKE, H.W. *Greek oracles*. Londres, Hutchinson, 1967, p. 871; e *The oracles of Zeus*.

altar onde depositar o problema "situa" e dá um significado específico à desordem. Para os problemas de Édipo, era Apolo; para os problemas de Hipólito, era Afrodite; para nossos problemas nos estádios de futebol, é Ares (Marte).

Que os esportes competitivos constelam incursões de Marte há muito já se sabe. Até mesmo as *corridas de cavalos*! Já nos idos de 1822, o jornal britânico *The Annals of Sporting* sugeria que os torcedores fossem armados a Epsom e Ascot³, já que a violência poderia irromper a qualquer momento como, por exemplo, quando um *jockey* favorito, tendo desapontado seus torcedores, apanhava da multidão e era açoitado. Vejam o tênis de hoje em dia: jogo de duplas. Quatro homens de branco num retângulo cuidadosamente desenhado por linhas brancas, com um total de pelo menos catorze bandeirinhas e juizes presentes para manter o decoro e evitar a desordem.

Mesmo que Giovanni de Bardi tenha formalizado e estetizado o *calcio* em seu *Discorso* (1580), escritores anteriores haviam chamado o *calcio* de uma *battaglia*. *Gioco della pugna* e outros jogos tais como os jogos de pedra anuais em Perugia com arremesso de pedras, mais tarde condenados por Savonarola, são provas suficientes para um amplo reconhecimento de que Marte, de fato, era, em tempos italianos mais remotos, para não mencionar o período romano, o Deus na desordem, que hoje chamamos violência no esporte urbano.

Aqui devemos ser claros sobre duas coisas com relação a Marte. Ele não é Deus nem da estratégia, nem da vitória. Nem é da sua alçada a idéia de luta, nem seu resultado. Marte aparece nos rostos vermelhos da fúria, na febre intoxicante (daí, *tifosa*) do combate real, como um ímpeto por sexo ou drogas, um incontrolável transporte a uma outra condição que torna os humanos passionais com relação ao combate físico, vicia-os nele, porque nesse momento estão, na fúria da batalha, no abraço de uma energia divina.

Os epítetos de Marte dizem mais sobre seus efeitos. Era chamado de Marte *Moles*, comprovando o poder maciço e seu poder enquanto um fenômeno de massa. Era chamado *caecus*, cego; e também era associado com *Nerio* para ilustrar seu aspecto heróico. Outros nomes mais antigos (védicos, por exemplo) analisados por Dumezil⁴ dados aos guerreiros de Marte eram "jovem cabeçudo", "herói poderoso", "gigante", e também "dançarino". Palavras para raiva, fúria e matança também pertencem a esse complexo.

3. GUTTMANN, A. *Sports spectators*. Nova York, Columbia, 1986, p. 68.

4. Sobre os epítetos de Marte, ver: DUMEZIL, G. *Archaic roman religion*. University of Chicago Press, 1966, pp. 206-212, 392. Sobre Marte e Ares: "Epitheta Deorum", in ROSCHER, W. H. *Lexicon der griechische und römischen Mythologie VIII*, Hildesheim, Olms, 1965.

Embora tenhamos esquecido os Deuses, eles não nos ignoram. Ainda estamos sujeitos à sua possessão arquetípica. Então, talvez, o primeiro benefício da violência que estamos examinando seja que ela nos força a reconhecer a contínua presença dos Deuses, não mais externamente na obediência declarada de nossos corpos e almas aos seus rituais, mas agora como "doenças" psicológicas no corpo político e na alma da cidade.

O fato mítico de Marte estar sempre apaixonado por Vênus fala-nos de seu componente venusiano, seu outro lado venusiano que ama a beleza tanto quanto a batalha. Isso Giovanni de Bardi e seus esportistas florentinos estimavam e exibiam. Pensem por um momento sobre os veludos e as sedas, brocados e armaduras, os estandartes e as flâmulas, os vermelhos, os escarlates, as mangas purpúreas usadas pelas crianças de Marte seja na Renascença, seja em qualquer evento esportivo atual.

E imaginem o amor venusiano, tão sensorial, preciso e refinado exibido pelos Filhos de Marte no seu cuidado com as verdadeiras armas de guerra, caça e esporte, as lâminas, bainhas, pontas, dentes, metais, o forjar e o modelar dos vários tipos de facas, espadas, lanças, piques, alabardas, floretes, espadins, punhais, adagas, que foram amorosamente afiadas na intenção de matar. Lembrem-se da música: baterias e cometas, pífanos e trombetas, clarins, canções de marcha e bandas de marcha, instrumentos de metal, galões, divisas. Lembrem-se também das paradas e legiões, as condecorações militares, chapéus emplumados, pistolas com cabo de marfim, as medalhas e as honrarias; e lembrem-se das grandes muralhas e baluartes desenhados com a violência em mente por Brunelleschi, Da Vinci, Michelangelo, Buontalenti...⁵ Mesmo hoje em dia, como lembram Dunning *et al.*, cercas pontudas e grades transformaram a maioria dos estádios de futebol britânicos em "fortalezas" (*Op. cit.*, p. 235). Do mesmo modo, jovens torcedores sentem-se defensores do território em casa e invasores aventureiros nas cidades rivais.

Peço apenas não esquecermos que Marte governa grande parte da psique humana e da história humana, das glórias do heroísmo aos assaltos de "hooliganismo". Na própria Florença, não era o *Battisterio* originalmente um templo a Marte? Giuliani de Medici, após um torneio, não assumiu uma pose de Marte? E as lutas de facção entre Brancos e Negros não ocorreram sob uma estátua de Marte?

Podemos conceber Vênus e Marte não meramente como opostos, mas no interior um do outro. Que os amantes caíam na fúria louca de Marte não nos surpreende. O contrário é também evidente e verdadeiro. O mundo de Marte gosta do

contato físico, exibição de corpos, deleite estético no estilo, liberação dos instintos, impetuosidade passional; como se vê, Marte e Vênus compartilham o furor pela vida.

A diferença entre o heroísmo marcial e o "hooliganismo" depende muito de três tipos de disciplina: a disciplina da beleza, da qual acabamos de falar e à qual ainda retornaremos; a disciplina dos laços, sobre a qual falarei mais adiante; e a disciplina hierárquica. Essas disciplinas providenciam os rituais que podem incluir na esfera humana a infiltração transcendente do poder marcial divino.

Os rituais de hierarquia obsessivamente severos que requerem obediência instantânea, como no campo de batalha, ainda aparecem nos estádios de futebol, tanto no que diz respeito à inquestionável autoridade do técnico do time sobre os jogadores, quanto na suprema autoridade do árbitro e dos bandeirinhas sobre todos os participantes. Num campinho de várzea, um jogo de crianças, a hierarquia é rapidamente estabelecida: um capitão emerge. Violentas gangues urbanas também reforçam a estrita disciplina hierárquica. Onde Marte estiver, também estará a hierarquia, o que sugere que a tentativa feminista de dissolver a hierarquia para promover igualdade literal, como se isso fosse a chave para a democracia, efetivamente atrai um Marte exaltado, desobediente, desordenado e cego. A hierarquia protege o Deus de sua fúria. Até mesmo sugeriria que a disciplina hierárquica não é tanto uma constrição repressiva devida a um Saturno patriarcal quanto é o *spiritus rector* na figura arquetípica de Marte, cujo próprio espírito violento inventa a hierarquia para salvar o Deus de sua cegueira e desperdício numa violência eruptiva sem sentido. Afinal, os Deuses, como insistiam os neoplatônicos, são inteligências. Devemos supor que eles sabem o que estão fazendo ao criar suas próprias exigências.

Alguns exemplos podem esclarecer o que estou dizendo sobre disciplina hierárquica. Tanto a luta japonesa Sumô quanto nossos esportes olímpicos ocidentais, a esgrima, a luta greco-romana, são intensamente competitivos e demandam grande preparo físico, evocando o calor marcial do explosivo combate homem a homem. Ainda assim, a platéia fica normalmente quieta. A ordem reina devido a uma elaborada disciplina cerimonial. Enquanto que nos torneios de boxe de Golden Gloves é notável a violência que explode na audiência porque, acredito, esses torneios são um exemplo de vale-tudo democrático. Só um lado de Marte, essa fúria da batalha, é permitido, em negligência às exigências de formalidades hierárquicas.

Porque a violência, seja heróica ou "hooligânica", vem da incursão divina, ela nunca pode ser completamente explicada pelas interpretações marxista, freudiana, sociológica, psicológica ou estruturalista simbólica. Podemos falar de psicose de

5. Cf. HILLMAN, J. "Wars, arms, Rams, Mars", in ANDREWS, V. *et al.* (eds.), *Facing apocalypse*. Dallas, Spring Publications, 1987, pp. 123-124. (Este ensaio está traduzido para o português e integra o capítulo 8 do presente livro, "Guerras, armas, Áries, Marte".)

grupo, de um *abaissement du niveau mental*, da multidão e seu poder; podemos falar da revolta das massas e da impotência das classes oprimidas, da perda do pai que dá autoridade e ordem, do comportamento passivo-agressivo fomentado pela mídia, do desespero urbano e da *anomie*, da exploração e deslocamento através da manipulação comercial dos esportes... mas nunca damos conta da loucura de Marte, pois o que acontece na violência dos esportes urbanos é parecido com o que de repente acontece no campo de batalha e, embora a chamemos de "hooliganismo", essa mesma transgressão de todas as normas cívicas nos diz que o que se passa não é apenas "doentio", mas também *mítico* – pois onde operam mais vividamente os mitos hoje em dia, mostrando o poder transcendente dos Deuses, é precisamente fora da razão comum, exatamente lá nos comportamentos inexplicáveis que chamamos de psicopatologia.

Testosterona

Marte vive no Areópago, sua colina em Atenas, e vive no campo de Marte, fora da cidade de Roma. Ele foi sempre considerado um perigo aos *civis*, e isso porque ele vive dentro da corrente sangüínea de cada cidadão, onde é chamado de "testosterona". A virilidade de Marte é também um fenômeno das glândulas. Os Deuses não vivem somente no Olimpo, não apenas nos paraísos dos mitos e nos santuários da Antiguidade; eles continuam a habitar nossos corpos.

Os estudos sempre repetem que a audiência dos jogos de futebol urbanos é composta principalmente de adolescentes. Isso é particularmente verdadeiro com relação aos países do Terceiro Mundo onde a média de idade da população é mais baixa que na Europa Ocidental, mas, mesmo em Colômbia, as pesquisas mostram que mais da metade dos espectadores dos jogos tem menos de 21 anos e, claro, 88% são homens. Os tumultos nos estádios têm sido chamados de "crises tardias de puberdade" e encarados como "jovens do sexo masculino em busca de um rito de iniciação através do risco físico".

No início da puberdade, a secreção da testosterona aumenta repentinamente trinta vezes. O efeito desse hormônio masculino é estupendo. No alce, por exemplo, o feixe de cornos de sua cabeça cresce a uma largura de dois metros em apenas 120 dias. Praticamente 90% da comida que ele ingere vão exclusivamente para seu magnífico aparato de orgulho masculino agressivo. A testosterona produz experiências prolongadas e intensamente hilariantes, um "barato" masculino, e pode ocasionar violência. Os níveis de testosterona são reforçados, não reduzidos, pela violência. Nenhum sermão moralista dos anciãos da cidade ou dos comentaristas esportivos, o

controle policial, ou a ideologia feminista podem afetar essa força natural, esse Marte na corrente sangüínea. Temos que ajustar contas com ele. Portanto, vamos observar mais de perto as situações psicológicas que aumentam e diminuem a testosterona:⁶

- 1) Antecipação de uma disputa.
- 2) Competição e sucesso na competição.
- 3) Aumento de *status*: sucesso numa prova.
- 4) Antecipação de encontro sexual e sucesso em atividades sexuais. Os níveis de testosterona aumentam antes e depois da atividade sexual.
- 5) Raiva.

Portanto, não é inesperado que uma arbitragem percebida como injusta ou uma falta não notada que inspire raiva na multidão puxem o gatilho de uma escalada de fúria devido a níveis de testosterona aumentados. E não é surpreendente que já antes de um evento esportivo sua antecipação prepare um tumulto na corrente sangüínea. Também não deve ser surpreendente que quando o jogo acabe não diminua a excitação e que depois de uma vitória haja um potencial ainda mais alto de confusões.

Desses cinco fatores que aumentam os níveis de testosterona, a raiva merece menção especial, uma vez que ela é um dos principais componentes da violência nos esportes e porque a raiva pertence tanto mitológica quanto simbolicamente a Marte. A psicologia, contudo, não nos ajuda aqui, pois ela muito freqüentemente perde o valor específico da raiva ao agrupá-la com hostilidade, agressão, fúria e ódio. E, como mostram as diferentes palavras, esses estados da alma são, cada um, sentimentos diferentes, comportamentos diferentes, significados diferentes. Nossa falta de discriminação das emoções marciais resulta de uma longa história, cristã particularmente. *Ira* (raiva) e *cupiditas* (desejo) sempre foram considerados os dois grandes inimigos da vida cristã. *Ira* e *cupiditas* traduzem em conceitos escolásticos os poderes primais de Marte e Vênus, de forma que nos conceitos está escondido o medo cristão dos deuses pagãos.

Contudo, em vez de reprimir esses impulsos por serem "pagãos", eles podem ser refinados. Assim como as artes amadoras desenvolvem as habilidades do desejo, os esportes desenvolvem as habilidades da raiva. O treinador, por exemplo, antes de cada jogo fala a retórica de Marte e libera uma exortação raivosa a fim de apaixonar seu time pelo espírito da luta. Assim também o olhar fixo e brilhante do boxeador. Um jogador de qualquer esporte de competição precisa aprender, em primeiro lugar, as habilidades da raiva: como fazê-la crescer, contê-la, não perdê-

6. Agradeço a Michael Meade pela compilação da literatura sobre testosterona.

la. Também deve aprender a habilidade de provocar a raiva do oponente de forma que ele ou ela faça erros e cometa faltas. Mesmo esportes solitários, como o golfe, esqui na neve e corridas de carro requerem a administração habilidosa da raiva, para que a descarga explosiva, da qual a ação bem-sucedida depende, nunca ultrapasse o limite de um ataque cego. Ou seja, a violência "instrumental" utilizada objetivamente como um meio para atingir um fim (como é a intenção, normalmente, do "hooliganismo") não deve cair na violência "expressiva" – quer a expressão seja no campo de jogo, nos estádios ou entre os policiais desdobrados para manter a ordem.⁷ Marte sempre estica a corda da disciplina que gerencia a expressão para garantir a instrumentalidade.

Quando deslocamos a raiva do campo pessoal, desligando-a dos traços agressivos e hostis, para ligá-la à figura arquetípica de Marte, podemos enxergar sua necessidade. Marte é o iniciador, o começo – como Março no começo do ano, e Abril, seu mês, abre (*aprire*) o caminho como uma cabeça chifruda de carneiro. Raiva é a primeira emoção maluca, a combustão espontânea que origina (*oriri*, crescer) a ação. É tão comum que as explorações mais profundas nas relações pessoais comecem com batalhas raivosas... Perturbador, sim, mas sem raiva não haveria nenhum esporte, nem mesmo pingue-pongue.

Novamente, o fator testosterona não é algo novo. No Carnaval em Londres no século XII, rapazes da cidade jogavam bola nos campos abertos. Cidadãos mais velhos assistiam às competições, como que para recuperar sua juventude perdida, "seu calor natural parece despertar só por assistir a essas atividades cansativas e por participar das alegrias da juventude descontrolada"⁸.

Esse "calor natural" (ou Marte, ou testosterona) aumenta pela simples assistência. Se isso é assim, então os eventos esportivos certamente não são catárticos⁹. Os espectadores ficam mais ligados depois do que antes de entrarem no estádio. E assim também vemos por que toda uma cidade fica rejuvenescida quando seu time caminha em direção às Finais. Uma revitalização ritualizada está em jogo.

No caso da derrota, temos outro quadro, pois os níveis de testosterona caem quando sofremos:

- 1) Derrota;
- 2) Humilhação, fracasso, perda de status;
- 3) Negação do assédio sexual – o fenômeno de Lisístrata;
- 4) Isolamento – deprime a energia vital estar separado do corpo político;

7. Cf. DUNNING, E. *et al.*, *op. cit.*, pp. 236-238.

8. GUTTMANN, *op. cit.*, p. 50.

9. Idem, *ibidem*, p. 155.

5) Punição inevitável, de modo que a fórmula usual para reduzir a exuberância masculina é esfriar o "calor natural" numa cela de cadeia: isolamento, humilhação e punição, tudo junto.

Já que a derrota diminui os níveis de testosterona e está equacionada com depressão, impotência e isolamento – ou seja, anomia social –, os eventos que podem aumentar os níveis de testosterona favorecem a vitalidade comunitária do corpo político. O fator testosterona é apenas uma outra descrição, mais fisiológica, daquilo que as celebrações cívicas, tais como paradas triunfais, arcos de triunfo, concertos de bandas militares, os touros de Pamplona – e jogos de futebol –, há muito reconheceram: uma cidade vigorosa deve honrar Marte.

A relação íntima entre competição agressiva e apetite sexual, que os estudos sobre testosterona mostram, reafirma, novamente numa linguagem psicofisiológica, a relação mitológica entre Ares (Marte) e Príapo. Vocês se lembram que Príapo, o Deus da enormidade fálica e fertilidade seminal, ensina o menino Marte a dançar. Somente após ser treinado para ser um dançarino perfeito é que ele se torna um guerreiro.¹⁰ Jovens tribais nos primeiros sinais da puberdade devem aprender danças de caçadas e danças de guerra, de modo a tomar mais erótico, mais estético e fértil o derramamento direto de sangue que Marte pede. Príapo ensina Marte – além de evocar seu potencial venusiano – que a sexualidade deve ser dançada, deve ser mostrada para as mulheres e a comunidade; deve ser um belo orgulho antes de uma agressão violenta.

A dança ocorre espontaneamente. Acontece. O salto, o pulo, rodar e girar e balançar com os braços levantados, mãos para cima – toda a exuberância para atingir uma meta mostra o impulso marcial para a dança. Ainda assim, recentemente, a expressão física da alegria de um jogador, após ter feito um *touchdown** no futebol americano, foi proibida, e se exagerasse nessa comemoração estaria sujeito a penalidade.

Permitam-me ler um trecho de uma recente entrevista com um *hooligan* britânico no *Corriere della Sera*. Leio para mostrar que uma vida sem dança, sem a exibição do orgulho, sem as artes que Príapo ensina, deixa Marte apenas com a imaginação da violência.

Gilles, 26 anos, porteiro de uma grande loja de departamentos em Londres, que está para ir à Itália para a Copa do Mundo de Futebol, explica seu comportamento: Gilles diz que não é racista e que nunca tomou drogas, embora, às vezes, beba demais. Ele gosta de "confronto físico".

"Por que ele gosta de confronto físico?"

**Touchdown*: no futebol americano, colocar a bola no chão atrás do gol. (N. do T.)

10. KERENYL, K., *The Gods of the greeks*. Londres, Thames and Hudson, 1951, p. 176.

Essa é a resposta de Gilles: "Porque é adorável ter medo e vencer o medo. Também pra fazer confusão, baderna. Os jornais falam que a gente é super-organizado. Não é verdade. O chefe de nosso grupo é pego bem no estádio. Quem quer que esteja em forma naquele dia vira o chefe. Olha, trabalho como porteiro a semana toda. Não sou ninguém. Talvez, em dez anos, serei o porteiro da porta principal, se tudo der certo. Ainda não serei ninguém. No estádio, com meus amigos, por um dia, eu sou alguém. Entende?"

Há ecos aqui lá de trás, da *Ilíada* e da *Bíblia*, onde capitães e chefes heróicos emergem espontaneamente de acordo com sua forma física, o espírito marcial chamando por eles num momento específico.

Espectadores

Confio que tenham reparado que não venho fazendo a forte e comum distinção entre jogadores esportivos ativos e os torcedores esportivos passivos, louvando os primeiros e culpando os últimos. Essa divisão entre jogadores e torcedores é psicologicamente falsa, uma vez que o Deus Marte invade ambos e os níveis de testosterona aumenta em ambos. Assistir ao jogo prostrado no sofá em frente à televisão colorida num apartamento no décimo andar de um prédio cimentado não excita menos a fúria marcial; sinto-a no meu pulso, escuto-a na minha voz e encontro-a em meu comportamento com relação aos meus companheiros e com relação às mulheres que estão por perto.

Além do mais, os estudos mostram que os reais torcedores de eventos esportivos – ciclismo, futebol, beisebol, tênis, boliche, o que for – também são esportistas. A pessoa ativa é também a pessoa que assiste; a pessoa inativa não joga nem assiste.

Deixem-me falar em defesa dos espectadores. Não há nada que pertença mais à vida da cidade, pois uma cidade é o lugar do espetáculo, do desfile e do cortejo, a mostra da imaginação em sua complexidade mais rica. Quer seja dentro ou em torno da catedral, do mercado, da praça ou em frente à prefeitura – ser o espectador da *performance* de outros, observar os outros enquanto jogadores é uma parte importante daquilo que nos atrai para as cidades, pois, nas cidades é que acontecem os grandes fogos, as execuções públicas, os novos edifícios levantando-se, os cortejos funerários e de casamento, os acidentes, greves e atos públicos. O cidadão é um espectador disso tudo, mesmo que, hoje em dia, ser espectador tenha-se tornado nada mais do que um passeio num *shopping center* ou uma sentadinha numa mesa de café "para observar as pessoas passando".

O prazer da observação não pode ser subestimado. A escopofilia ou voyeurismo, esse jorro erótico nas ruas da cidade, as fantasias desenfreadas, as especulações provenientes apenas de se ser espectador são talvez mais a verdadeira razão para o florescimento das cidades do que as razões comuns tais como proteção, comércio e troca, comunicação, cultura, indústria, oportunidade, mudança de classe etc. Assim sendo, qualquer coisa no calendário dos eventos cívicos ou na arquitetura dos planejamentos urbanos que promova o ato de sermos espectadores incita a vida na cidade e pode, além do mais, remover esse ato de sua concentração nos eventos esportivos.

Já foi sugerido que a cidade de Nova York, tão extremamente endividada e com uma força policial insuficiente, deveria deixar de realizar suas grandes paradas nos feriados, paradas que comemoram os grupos étnicos da cidade, no sentido de poupar os gastos com o controle da multidão. Se, contudo, meu raciocínio sustenta que um aspecto essencial da vida cívica é a observação, o espectador; então esses enormes desfiles de cor, música e fantasia na verdade podem ser mais baratos para unir o corpo político do que restrições sóbrias. Os espetáculos satisfazem à necessidade do cidadão de participar da massa cívica.

A etimologia da palavra *polis* mostra que significa "aglomeração", "multidão", "fluir", "cheio", "muitos". Está relacionada a palavras tais como *plenus*, *plerus*, *plebs*, *palus*, *plus* (ou "superabundância", "sempre mais"). É uma palavra dionisíaca. No meio de muitos, apertado nos estádios, a individualidade fundida com milhares de espectadores, estou mais na cidade e sou mais da cidade, na raiz de seu significado, do que quando estou só em meu apartamento atrás de portas trancadas. Mesmo assim, mesmo atrás dessas portas, sozinho, assistindo ao jogo na televisão, ainda sou mais um animal político na vida da cidade do que se não estivesse assistindo. Portanto, de novo, tudo aquilo que promove aglomerações, multidões e a dissolução temporária da individualidade fomenta a vida da cidade.

Aqui, necessito tomar um exemplo das cidades americanas. Foi escrito que as grandes cidades dos Estados Unidos se tornaram metrópoles homogêneas no século XIX devido a três fatores surpreendentemente mundanos. As cidades americanas, em seus princípios, eram uma mixórdia de guetos: os ricos, brancos e bem estabelecidos em suas casas; os imigrantes mais antigos nas suas; e os recém-chegados da Europa Oriental e Meridional e os assim chamados "de cor" e asiáticos nas deles. Comida, línguas, cerimônias, feriados, igrejas, até mesmo os estilos de vestimenta, assim como fidelidades políticas eram determinados etnicamente. Esses grupos não se fundiram facilmente. O verdadeiro "caldeirão"*, como foi chamada a cidade americana, surgiu somente quando as facções disparatadas foram juntadas num *Gemeinschaftsgefühl*** comum.

* No original, em inglês, *melting pot*. (N. do T.)

** Em português, "sentimento de comunidade". (N. do T.)

Um desses *não* foi a educação, se bem que se acredita piamente que o sistema educacional americano democrático, livre, gratuito e público realmente tenha trazido unidade. O sistema educacional surgiu depois, num momento posterior aos três principais fatores, que são: primeiro, *o transporte público* que permitiu que pessoas de todos os tipos saíssem facilmente e sem grandes custos de bairros escondidos; segundo, *a loja de departamentos*, que atraiu pessoas de áreas mais distantes para um centro onde elas poderiam se chocar, misturar-se e, eventualmente, apaixonar-se por um estranho exógeno; e, terceiro, *o time da cidade*, especialmente de beisebol. Se os dois primeiros, transporte público e lojas de departamento, encorajaram o inovar e o encontrar dos corpos, o terceiro, o time da cidade, forjou o sentimento de guetos etnocentricamente separados e rivais num *espírito de cidade*.

Embora o "hooliganismo" manipule esse espírito de cidade como uma bandeira para incitação, que esconde no fundo o furor da batalha, ainda assim a cidade ganha. A violência relembra à cidade que ela é um organismo vivo fundada não somente no comércio e na cultura, mas também em fatores transumanos, que ainda requerem sangue. A violência tem muitos fatores psicossociais complicados que são possíveis de se expor e condenar e, com esperança, corrigir. O ponto básico que estou tentando tocar aqui, contudo, é que a origem do "hooliganismo" não está nem na compensação eruptiva de espectadores passivos, nem no intenso orgulho cívico dos símbolos do time.

Ritual

Onde, então, está o problema? Eu disse que a violência nos esportes urbanos não pode ter sua culpa localizada na exuberância do espírito de time, nem na passividade dos espectadores. Também salientei que a aglomeração urbana fomentada pelos eventos esportivos é essencial à vida da cidade e me recusei a concordar com explicações sociológicas, marxistas ou psicológicas que muito freqüentemente utilizam suas próprias explicações para condenar o fenômeno que estão explicando. Em vez disso, tenho chamado a atenção para o fato de que a loucura é marcial, uma fúria divina, e que ela tem constitutivos fisiológicos que aparecem em situações específicas. Em outras palavras, estou dizendo que a violência nos esportes urbanos é um potencial inato e natural, que pertence arquetipicamente ao ser humano, como um animal político, e à cidade, como domicílio desse animal político.

Também estive dizendo que o "hooliganismo" é ritual abortado. Considero-o como uma exigência do Deus ao povo, uma exigência de reconhecimento e obediência a seu poder. O Deus marcial numa cidade secular não encontra *aegis* para sua fúria. E, assim, seu poder se dissipa em violência secular gratuita, voltando-se

contra os próprios membros de seu culto, os espectadores e fãs, que, em sua involuntária tentativa de honrar seu poder, apenas provocam uma repressão mais severa.

Já que estamos agora próximos da Copa do Mundo de Futebol, convidando uma loucura divina e esperando que "a fúria e a feroz disputa civil estorvem toda a Itália" (Shakespeare, *Julius Cesar*, III, 1)*, deveríamos entender algo mais sobre os jovens e sua necessidade de rituais, sobre testosterona e sobre Marte. Mais polícia, mais mangueiras de incêndio, mais cães de ataque e chicotadas servem a repressões; mas aprendemos com Freud que o reprimido sempre retorna. Além disso, podemos reprimir Marte? Não faríamos melhor se o imaginássemos não em termos de repressão, mas de ritual? Jogar Marte para os militares, e jovens rapazes para as gangues, prisões, drogas e a senilidade de colégios e universidades, e a testosterona para motocicletas, concertos de música *pop* e cocaína não satisfaz à necessidade de ritual. A condenação não convida os mais velhos a refletirem sobre a iniciação de seus companheiros de tribo mais jovens. Ao contrário, esses movimentos abandonam a juventude, até mesmo tentam livrar-se dela como um "problema". Apesar da condenação e da repressão, até mesmo do assassinato da juventude por anciãos negligentes, o "problema" não desaparece, manifestando-se mais estrondosamente no "hooliganismo". Daí a preocupação virtuosa – e o espanto – nos mais velhos. Eles percebem que as normas seculares não podem conter a fúria divina, e que rituais estão de fato acontecendo nas gangues, nas prisões, nos tumultos, nos concertos de rock, como se o Deus, apesar dos mais velhos, estivesse forçando a juventude a iniciações independentes de sua forma profana e inadequada.

As sociedades, ao longo dos séculos, estiveram mais preocupadas com as iniciações de seus jovens do que com qualquer outra coisa de seus universos – honrando a *litina* (Masai), ou energia violenta, em seus rapazes mais jovens, a canalização bem-sucedida da testosterona e a introdução àquele Deus que chamamos Marte. A preparação de cerimônias e a realização de rituais constituíam a maior parte da vida de muitos povos tribais – e a iniciação se estendia por anos e anos, assim como o ritual, que abrangia tudo na vida, não meramente algo separado a que se chamava de "um ritual". Não estou sugerindo, como René Girard, que a violência é sagrada ou que é necessária ao sagrado, ou que o sagrado é construído pela violência. Estou, contudo, sugerindo que uma visão mais sagrada com relação a essa desordem pode honrar o Deus que está lá e pode convidá-lo a revelar mais de suas intenções profundas no que diz respeito à nossa cultura que o trata como marginal, ainda que devote uma proporção preponderante de seu potencial industrial e de sua agência de exportação a serviço da guerra.

* No original, em inglês: "fury and fierce civil strife shall cumber all the parts of Italy". (N. do T.)

Então estou pedindo para que nos voltemos a Marte com uma nova consciência de seu significado como um dominante da vida psíquica, da vida cívica. Somente o Deus que trouxe a doença pode levá-la embora. Igual cura igual. Como diz o hino homérico a Ares:

"Ouça-me,
protetor da humanidade,
provedor da doce coragem da juventude
lance seu brilho
sua luz suave
sobre nossas vidas
e seu poder marcial
para que eu possa tirar
a cruel covardia
de minha cabeça
e diminuir essa agitação enganosa
do meu espírito, e dominar
essa voz pungente do meu coração
que me incita
a penetrar o tumulto arrepiante da batalha.
Tu, afortunado Deus,
dá-me coragem
para permanecer nas leis seguras da paz
e assim escapar
de batalhas com inimigos
e da sina da morte violenta."

Recomendações clínicas

Prefiro muito mais concluir com o "Hino a Marte", deixando que esse convite ao Deus tome seu rumo. Como disse Jung, citando um velho provérbio latino: "Convidados ou não, os Deuses estão presentes". Mas, como um clínico da alma, e especialmente da alma da cidade, que fez um diagnóstico diferencial dizendo que nossa desordem diz respeito a um Deus específico, sinto-me obrigado a concluir com recomendações de tratamento. O tratamento começa no reconhecimento do Deus na doença e consiste de prescrições que, imaginamos, podem honrar as intenções do Deus mais satisfatoriamente.

1) Tenha em mente que eventos esportivos cívicos são oferendas do espírito da cidade à força violenta de Marte. Eles convidam Marte a estar presente; portanto, devem ser concebidos com solenidade e pompa; mais música marcial, mais estandartes, mais canções; mais oficiais, juízes, patronos; mais paradas, vestimentas, cerimônias. Leia uma página de Giovanni de Bardi.

2) Rituais específicos para os espectadores. Não os trate como carneirinhos, pois daí se transformam em massa. Em vez disso, convide-os para a arena como jogadores participantes na *performance* maior. Permita-lhes uma entrada heróica individual ou em grupos pequenos. Invente um *rite d'entrée* e um *rite de sortie* mais ritualizado, de forma que o Deus que governa no estádio fique contido no espaço sagrado. Controle repressivo da multidão somente se torna necessário quando os espectadores se tornaram uma "multidão".

3) Lembre-se de Vênus – e não somente com *cheerleaders** cheias de pom-pom. Preços especiais para mulheres, e prêmios especiais para a moda das mulheres. Vestir-se para a ocasião. Deixe haver dança no campo após o jogo. Mostra. Beleza.

4) Menos concepções em termos de números – o portão, o custo, a multidão, que reduzem os espectadores a um mero "número", o que só aumenta a anonimidade que fomenta a violência.

5) Mais atenção da mídia ao público enquanto pessoas, que se exibem também aos espectadores da televisão. Deixe que a câmera de televisão focalize mulheres na platéia, suas roupas, seus cosméticos, seus chapéus.

6) Menos humanismo. Traduzir menos os heróis do esporte em termos humanos, como se realmente fossem apenas rapazes comuns com pequenas e simpáticas famílias, que bebem leite e comem chocolate, que têm sorridentes esposas e que dirigem a mesma marca de carro que o seu. Seu papel é mais que humano; como Filhos de Marte, o mistério de sua bravura sobre-humana deve ser mantido e mesmo enobrecido de forma que eles se tornem inteiramente figuras ritualísticas, despertando admiração, respeito e distância.

7) Menos avaliação monetária. Eles são pagos em figuras cósmicas, não porque são tão superiores àqueles abaixo deles em habilidade, mas porque são emblemas de um outro mundo; Estrelas, pertencentes à Fama, favorecidos pela Fortuna. Os salários exaltados reconhecem que seu valor é de outro mundo. Seus ganhos não deveriam ser imaginados em termos dos comuns mortais.

*Torcedoras que animam os jogos de futebol americano com coreografias ensaiadas e vestimentas especiais; animadoras das platéias nos estádios. (N. do T.)

8) Intensidade competitiva aumentada em cada partida. O esporte sempre no limite extremo da erupção, pois a mostra de força administrada, de extremismo controlado demonstra a capacidade do ritual de transformar a violência marcial em arte marcial. Acredito que a violência ao mesmo tempo intensificada e formalizada diminui os riscos de um contágio epidêmico.

9) Mais hierarquia. Parece que uma regra geral se aplica ao esporte: quanto mais hierarquicamente estruturado for o esporte, mais reforçado estará o continente sagrado que mantém o influxo de energia dentro de limites. Hierarquia significa graus, postos, oficiais, regras, penalidades, protocolo, capitães, divisões – um olhar constante sobre a ordem dos procedimentos.

10) Mais estética. Uma maior apreciação por parte de comentaristas esportivos, gente da mídia e cidadãos, da beleza que os campeões trazem para sua cidade. Em vez de resultados finais e vencedores, vamos permanecer na “dança” do jogo – passos, estilos, movimentos, pois é no jogo que a pessoa comum é exaltada pelas epifanias da beleza física, os movimentos de Hermes passando, uma jogada miraculosa, um drible rápido e impossível, toda a cultura do plebeu exaltada em suas poltronas, exaltada pela visão de uma outra dimensão dada pelo radiante fogo de Marte.

Assim, com essas recomendações, o médico se senta em sua poltrona esperando pelo jogo, novamente um espectador.

8 Guerras, armas, Áries, Marte*

Sobre o amor da guerra

Quem viu o filme *Patton* lembrará da cena em que o general americano, que comandou o Terceiro Exército na ofensiva de 1944-45 através da França em direção à Alemanha, caminha pelo campo depois de uma batalha: terra revolvida, tanques incendiados, homens mortos. O general ergue o corpo de um oficial moribundo, beije-o, observa a devastação e diz: “Eu amo a guerra. Deus me proteja por amá-la tanto. Eu a amo mais que a minha vida”.

Essa cena representa o meu tema: o amor da guerra, o amor na guerra e pela guerra, que é mais do que “minha” vida, um amor que evoca um Deus, que é protegido por um Deus e fomentado num campo de batalha, uma parte devastada da terra que se torna sagrada por essa devastação.

Acredito que não podemos jamais falar mais profundamente de paz ou desarmamento, a menos que penetremos nesse amor da guerra. A menos que entremos no estado marcial da alma, não podemos compreender sua atração. Esse estado especial deve ser penetrado ritualisticamente. Devemos ser “induzidos”, e a guerra

*Palestra publicada no volume *Facing apocalypse*, editado por Valerie Andrews, Robert Bosnak e Karen Walter Goodwin, da Spring Publications de Dallas. O volume reúne palestras proferidas no seminário “Facing apocalypse”, idealizado e organizado por Robert Bosnak no Salve Regina College, em Newport, Rhode Island, em junho de 1983. O seminário, que pretendeu refletir sobre “as forças imaginárias que estão por trás do furor nuclear, e explorar aqueles impulsos secretos e ansiedades relacionadas com a bomba”, como disse Bosnak, reuniu poetas, reformistas sociais e autoridades em religião, filosofia e psicologia arquetípica. A audiência incluiu uma mistura radical de pacifistas, professores, clero e oficiais da Escola Naval de Guerra de Newport.

deve ser "declarada" – como alguém é declarado insano, casado ou falido. Assim, tentaremos agora "ir à guerra", porque esse é um princípio do método psicológico: qualquer fenômeno para ser entendido deve ser imaginado com empatia. Para conhecer a guerra devemos entrar no seu amor. Nenhum fenômeno psíquico pode ser verdadeiramente desalojado de sua rigidez, a menos que primeiro desloquemos a imaginação para o seu âmago.

A guerra é uma tarefa psicológica, que Freud reconheceu e à qual se dedicou em vários ensaios. É especialmente uma tarefa psicológica porque a filosofia e a teologia falharam ao diminuir sua importância. A guerra tem sido posta de lado como história, passando então a ser um subcapítulo chamado história militar. Ou a guerra tem sido excluída das principais tendências do pensamento. Portanto, precisamos acabar com essa repressão generalizada, tentando dar à guerra uma imaginação que respeite seu significado primordial.

Meu método de entrar direto no assunto, de penetrar em vez de circungirar ou refletir, é, em si, marcial. Portanto, estaremos invocando o Deus do tópico através dessa abordagem ao tópico.

Durante os 5.600 anos de história escrita houve pelo menos 14.600 guerras registradas. Duas ou três guerras para cada ano da história da humanidade. Desde *Fifteen decisive battles* (1851), de Edward Creasy, foi-nos ensinado que os pontos críticos da civilização ocidental se encontram em batalhas como a de Salamina e Maratona, Cartago, Tours, Lepanto, Constantinopla, Waterloo, Midway, Stalingrado... A determinação decisiva do destino histórico, foi-nos ensinado, depende da batalha, cujo resultado, por sua vez, depende do talento invisível de um líder ou herói através do qual um espírito transcendente se manifesta. A batalha e sua epítome personificada se tornam representações da salvação na história secular. As estátuas em nossos parques, os nomes de nossas grandes avenidas e os feriados que festejamos comemoram o aspecto de salvação da batalha.

Esquecidas nas batalhas decisivas de Creasy estão as milhares de batalhas não decisivas, lutadas com igual heroísmo, ainda que terminadas inconclusivamente ou sem gerar vitórias para o vencedor final da guerra; tampouco essas batalhas produziram epopéias, estátuas ou celebrações comemorativas. Heróis não celebrados, mortos em vão; causa perdida. A ferocidade da batalha pode ter pouco a ver com seu resultado, o resultado pouco a ver com o resultado da guerra. Verdun na Primeira Guerra Mundial (1914-1918) é um exemplo: um milhão de baixas e nada decidido. O significado de uma batalha não é dado pela guerra, mas pela própria batalha.

Além das batalhas reais e seus monumentos, as epopéias monumentais que formam as raízes de nossos idiomas ocidentais são, em grande escala, "livros de guerra": o *Mahabharata* e seu *Bhagavad Gita*, a *Ilíada*, a *Eneida*, o celta *Lebor*

Gabala, e o nórdico *Edda*. Nossa Bíblia é uma longa descrição de batalhas, guerras e capitães de guerras. Jeová apresenta-se nas falas de um Deus da Guerra, e seus profetas e reis são seus guerreiros.¹ Mesmo o Novo Testamento é disposto de forma que seu capítulo culminante, o Apocalipse, funciona como seu coda recapitulativo, no qual o Grande Armagedon do Apocalipse é sua crise.

Em nossas mais elevadas conquistas do pensamento – a filosofia hindu e platônica – uma classe de guerreiro é concebida como necessária para o bem-estar da humanidade. Essa classe encontra seu correlativo na natureza humana, no coração, como virtudes de coragem, nobreza, honra, lealdade, tenacidade de princípios, amor pelo companheiro, de modo que a guerra ganha uma posição não apenas entre uma classe de pessoas, mas num nível da personalidade humana organicamente necessário à justiça do todo.

Terei conseguido transmitir meu primeiro objetivo de que as batalhas e o marcial não são meramente reincidências irracionais da pré-civilização arcaica? O marcial não pode ser derivado simplesmente do imperativo territorial de nossa herança animal: "Este é o meu pedaço, meu espaço de alimentação e reprodução; saia daqui ou te mato". Nem as guerras surgem simplesmente do capitalismo industrial e suas crises econômicas, da mística de tribos e nacionalismos, da preservação justa de um estado, do machismo masculino, das doutrinações sociológicas ou da paranóia e agressão psicológicas. (Paranóia e agressão, se princípios explanatórios, eles próprios requerem explicações.) Não, as guerras não são somente produzidas pelo homem; elas também testemunham alguma coisa essencialmente humana que transcende o humano, invocando poderes além dos que o ser humano pode compreender completamente. Os Deuses não apenas batalham entre si e contra outros Deuses estrangeiros; eles santificam as guerras humanas e participam dessas guerras por meio da intervenção divina, como quando os soldados ouvem vozes divinas e têm visões divinas no meio da batalha.

Devido à sua infiltração transcendente, as guerras são tão difíceis de ser controladas e entendidas. O que acontece na batalha é sempre, em algum grau, misterioso e, portanto, imprevisível, nunca estando inteiramente nas mãos humanas. As guerras "irrompem". Outrora, os comandantes procuravam sinais nos céus, através dos pássaros. Hoje, fantasiemos a origem da guerra num acidente de computador. *Fortuna* – apesar dos planos e ensaios de batalha meticulosos, a experiência da batalha é uma confusão de surpresas.

Logo, precisamos de um relato da guerra que leve em conta seu momento transcendente, um relato de suas próprias raízes em *archai* – a palavra grega para

1. Cf. MILLARD, C.L. *Yahweh is a warrior*. Scottdale, Pa., Herald Press, 1980.

“princípio primeiro” – *arché*, não simplesmente como arcaico, um termo de explicação histórica, mas como arquetípico, evocando o passado trans-histórico, aquele momento epifânico divino da guerra.²

Essa abordagem arquetípica sustenta que os acontecimentos continuamente repetidos, ubíquos, altamente ritualizados e passionais são governados por padrões psíquicos fundamentais. Esses padrões são dados com o mundo como modos de sua natureza psicológica, tanto quanto os padrões do comportamento atômico são dados com a natureza física do mundo e os padrões do comportamento instintivo são dados com a natureza biológica do mundo.

Agora, quero que entremos mais intimamente na epifania desse princípio arquetípico, desse Deus, Marte. Eis aqui um registro do diário de Ernst Junger, relatando o começo da última ofensiva alemã em 1918:

“O grande momento chegou. A cortina de fogo elevou-se das trincheiras de combate. Nós nos levantamos – movemo-nos com passo certo, irresistivelmente em direção às linhas inimigas. Eu estava agitado com uma fúria louca, fúria que se apoderou de mim e de todos os outros de uma forma incompreensível. O desejo irresistível de matar deu asas a meus pés. O desejo monstruoso pela aniquilação, que pairava sobre o campo de batalha, impregnou os cérebros dos homens num nevoeiro vermelho. Chamávamos uns aos outros em meio a soluços e balbuciávamos frases desconexas. Talvez, um observador neutro pudesse pensar que fôramos todos tomados por um excesso de felicidade.”³

Um erudito em cultura japonesa, Donald Keene, colecionou *tanka* e centenas de outros escritos expressando os sentimentos dos principais autores japoneses (incluindo liberais, esquerdistas e cristãos), durante a guerra de 1941-1945. Citei apenas as passagens que se referem a Pearl Harbor. Nagayo Yoshio, autor de *The bronze Christ*, ao saber da declaração de guerra com os Estados Unidos, escreveu: “Nunca pensei que nesta vida conheceria tal experiência feliz, emocionante e auspiciosa”. O romancista e crítico Ito Sei disse, na mesma ocasião: “Senti como se de um só golpe tivesse me tornado um novo homem, proveniente das profundezas de meu ser”. Honda Akira, douto da literatura inglesa, escreveu: “Compreendi o sentido de um esclarecimento. Agora, a palavra ‘guerra santa’ é óbvia... uma nova coragem nasceu e tudo se tornou mais fácil”.

2. Comparar Patton (*The secret of victory*, 1926): “...apesar da impossibilidade de detectar fisicamente a alma, sua existência é provada através de sua reflexão tangível em atos e pensamentos. Portanto, em relação à guerra, além de seu aspecto físico de exércitos armados, paira algo impalpável que domina o material... para entender esse ‘algo’ deveríamos procurá-lo de uma maneira análoga à nossa procura pela alma”.

3. Citado em GRAY, J. Glenn. *The warriors: reflections on men in battle*. Nova York, Harper Colophon, 1959/1970, p. 52.

Glenn Gray, em seu livro *The warriors* – o relato mais sensível da experiência de guerra que conheço –, escreve:

“...os veteranos que são honestos consigo mesmos admitirão que a experiência numa batalha foi o ponto alto de suas vidas. Apesar do horror, cansaço, sujeira e raiva, a participação com os outros nos momentos de batalha tinha seu lado inesquecível. Para qualquer pessoa que não a viveu por si mesma, o sentimento é difícil de compreender e, para o participante, difícil de explicar a qualquer um – essa combinação curiosa de seriedade e despreocupação tão freqüentemente observada nos homens em guerra.”⁴

Essas experiências positivas confundem. É com a experiência positiva que devemos ajustar contas, porque a selvageria e a confusão, a exaustão e a deserção correspondem ao que está objetivamente acontecendo. Essas reações não precisam de explicações. Mas quão mistificante a despreocupação ao matar, a alegria de se ir para a batalha, e aqueles homens da infantaria com baionetas armadas, atiradores de tocaia, torpedeiros em *destroyers*, que não transmitem nenhum ódio específico, pouca ambição heróica, despreocupação com a vitória ou mesmo nenhuma paixão pela causa a que se expõem e que podem até mesmo ser voluntários à morte. Em vez disso, algumas vezes eles relatam estados alterados de percepção, vitalidade intensificada, uma nova consciência da beleza da terra e proximidade da divindade – seu pequeno pedaço de terra, sua vida pobre e imunda súbita e transcendentemente doce. “É bom que a guerra seja tão terrível”, disse Robert E. Lee, “ou gostaríamos demais dela”.

E, além disso tudo, está a união do grupo ao pelotão, a turma, o companheiro.⁵ O amor na guerra. Tomás de Aquino observa que os companheiros em armas exibem uma forma específica de amizade. Esse amor na batalha é complexo, gentil, altruísta e ardente. Não pode simplesmente ser reduzido aos psicologismos modernos: masculinidade fomentada pelos códigos machistas de honra; pressão do grupo, que com sucesso reprime a covardia; a descoberta e a liberação, sob a pressão da batalha, da emoção homossexual reprimida. Ademais, tão forte e tão transcendente quanto os objetivos da própria guerra é o amor com que um soldado,

4. Ibidem, p. 44.

5. Pesquisa sociológica cuidadosa sobre a motivação do soldado americano (na Segunda Guerra Mundial) revela que os fatores que mais ajudavam o combatente “quando a ida era penosa” (como foi fraseada a citação) não foram o ódio pelo inimigo, lembranças de casa ou a causa pela qual lutava. As emoções que apareciam sob a prisão da batalha – isto é, quando Marte estava precisamente constelado – foram a oração e a fidelidade ao grupo. A piedade e o amor pelos companheiros são o que o Deus traz. STOUFFER, Samuel A. et al., *The American soldier: combat and its aftermath*, vol. 2. Princeton, Princeton University Press, 1949, pp. 165-86.

por fidelidade a seus companheiros, pode mais facilmente abater com um tiro seu próprio oficial do que um inimigo na trincheira oposta.

Para ilustrar esse amor na guerra resumirei um incidente de S. L. A. Marshall em seu relato da desesperada retirada americana de Yalu depois da fracassada invasão da Coreia do Norte.⁶ Havia um estreito desfiladeiro sob fogo inimigo e que era o único caminho para se escapar. “Do princípio ao fim, esse santuário já estava cheio de corpos, os vivos e os mortos, homens feridos que não mais podiam se mover, os exaustos... os fisicamente capazes jogados à terra pelo fogo. Era um fosso de todos aqueles que perderam seus veículos e que se abandonaram uns aos outros... 200 homens na trincheira, de modo que os corpos se amontoavam. Americanos, turcos, ROKs... Contudo, havia gestos de cooperação e reação humanos. Os homens que ainda podiam se mover engatinhavam para a frente ao longo da cadeia de corpos... Enquanto se arrastavam, os que estavam por baixo e feridos gritavam: “Água! Água!” ... Há muito quase todos os cantis estavam secos. Mas os que ainda tinham condições tentavam fazer curativos como podiam... alguns se despiam da cintura para cima no frio cortante e rasgavam suas camisetas para usar como bandagens. Outros paravam de se arrastar para dar a última gota de água... Os feridos que estavam confinados à trincheira se esforçavam para ajudar os fisicamente capazes a sair. Testemunhou-se mais da decência dos homens do que jamais fora esperado”.

Tradicionalmente, o amor e a guerra estiveram unidos nas figuras de Vênus e Marte, Afrodite e Ares. Essa alegoria comum se expressa em *slogans* comuns – faça amor, não faça a guerra; tudo é permitido no amor e na guerra – e em oscilações comuns de comportamentos – descanso, recreação e reabilitação nos prostíbulos, depois o retorno às casernas masculinas. Em vez dessas uniões, que, na verdade, separam Marte e Vênus em alternativas, existe uma experiência venusiana no próprio Marte. Ela se encontra no amor sensível da vida no meio da batalha, no cuidado com os detalhes concretos estabelecidos em todos os regulamentos marciais, no se arrumar, no andar empertigado e no dandismo dos cavaleiros (agora chamados “meninos”) que partem. Serão eles filhos de Marte ou de Vênus?

Na verdade, precisamos rever o aspecto estético de Marte. Também aí existe um amor oculto. Do ponto de vista civil, a retórica e os ritos militares parecem *kitsch* e pomposos. Mas, em vez disso, veja essa linguagem, esses procedimentos como a sensibilização através do ritual da imaginação física. Considere quantos tipos diferentes de lâminas, armas, ferramentas, metais e temperamentos são moldados numa variedade de facas, espadas, lanças, sabres, achas, espadins, adagas, arpões, piques, alabardas que têm sido carinhosamente afiadas com a idéia de

6. MARSHALL, S. L. A. *The river and the gauntlet*. Nova York, Morrow, 1953, pp. 300-01.

matar. Olhe para as recompensas por matar: Cruz de Ferro, Cruz da Vitória, Medalha de Honra, *Croix de Guerre*; os equipamentos: bastão de bambu, badine, dragonas, mangas condecoradas, pistolas com cabo de marfim. A música: toque de alvorada e toque de silêncio, baterias e cornetas, pífanos, trombetas, clarins, canções de marcha e bandas de marcha, instrumentos de metal, galões, divisas. Os alfaiates militares: botas *Wellington*, jaquetas *Eisenhower*, cintos *Sam Brown*, boinas verdes, capotes vermelhos, “trajes brancos”.⁷ Cerimoniais, postos, promoções. Bandeiras, estandartes, agrupamento dos pavilhões. A parafernália militar – suas posturas, seus brindes. As maneiras: continências, treinamentos, comandos. Os rituais marciais dos pés: giros, marchas, passos, as danças dos guerreiros. Dos olhos: olhar para a frente! Das mãos, do pescoço, da voz, da coluna como uma vareta de espingarda, do abdome – “Encolha essa pança, soldado!” Os nomes: Hussardos, Dragões, *Rangers*, Lanceiros. As grandes muralhas e haluartes de severa beleza construídos por Brunelleschi, Da Vinci, Michelangelo, Buontalenti. O cavalo embelezado, entalhes na coronha do fuzil, emblemas pintados no equipamento de metal, cartas do *front*, poemas. A emoção cuspidada, polida, enclausurada. O óleo de mocotó, o armeiro, o espadachim; o Escudo de Aquiles, no qual está esculpido o mundo inteiro.

Nossa consciência americana tem uma dificuldade extraordinária com Marte.⁸ Nossos registros e lendas retratam a inerente tendência não marcial de nossa democracia civil. Pode-se observar isso na segunda, terceira e quarta emendas constitucionais, que restringem severamente o poder militar no domínio civil. Pode-se observar isso nas histórias dos *Minutemen** de Massachusetts *versus* os mercenários e *redcoats*** europeus, e nos rapazes da Green Mountain e soldados de Swamp Fox – todos civis. E pode-se observar isso nos texanos casuais e individualistas em San Jacinto *versus* os oficiais mexicanos treinados nos moldes europeus.

Comparado ao nosso passado na Europa, os americanos são idealistas: a guerra não tem lugar. Não deveria ter. A guerra não é gloriosa, triunfal, criativa, como para uma classe guerreira na Europa, desde Roma e os normandos, passando pelas

* *Minutemen*: milicianos da Guerra da Independência que se comprometiam a entrar em ação um minuto depois de convocados. (N. do T.)

** Soldados ingleses (coloquial). (N. do T.)

7. “Amanhã, terei minha nova jaqueta. Se tenho que lutar, prefiro estar bem vestido.” (Atribuído ao General Patton, in PROVINCE, C. M. *The unknown Patton*. Nova York, Hippocrene, 1983 p. 180.

8. Cf. PRESSLEY, Thomas J. “As relações civil-militar na Guerra Civil dos Estados Unidos”, in FARRAR, L.L. (ed.), *War*. Santa Barbara, Clio, 1978, pp. 117-22; e PEASE, Otis A. “A experiência americana com a guerra”, in *War*, pp. 197-203.

Cruzadas e até mesmo a Batalha da Bretanha. Podemos ser um povo violento, mas não um povo guerreiro – e nossa aversão à guerra nos faz usar a violência até mesmo contra a própria guerra. Querer colocar um fim a ela foi a causa principal do projeto Los Alamos e da decisão de Truman de bombardear Hiroshima e Nagasaki, uma bomba para “salvar vidas”, uma bomba para acabar com as bombas, como a idéia de uma guerra para acabar com todas as guerras. “O objetivo da guerra”, está escrito na estátua do General Sherman em Washington, “é uma paz mais perfeita”. Nosso assim chamado duplo discurso sobre armamentos como “mantenedores da paz” reflete verdadeiramente nossa maneira de pensar. A guerra é ruim, extermine a guerra e mantenha a paz violentamente: expedições punitivas, greves pré-esvaziadas, mandem os fuzileiros navais. Mais armamentos significa uma paz mais segura. Desempenhamos os cegos da cegueira de Deus (Marte *caecus*, como os romanos o chamavam, e Marte *insanus, furibundus, omnipotens*), como o General Grant no Deserto, como o bombardeio de Dresden, supermatar como uma forma de acabar com a guerra.

O controle da arma de fogo é mais um caso ilustrativo. Ele suscita perplexidades profundas numa sociedade civil. O direito de portar armas é constitucional, e nossa nação e sua história territorial (feliz ou infelizmente) dependeu da familiaridade de milícia do cidadão com as armas. Mas isso foi quando o rifle e a Bíblia (juntamente com a esposa e o cachorro) iam sozinhos para o deserto. A arma era justificada por um Deus; quando ficava no canto da casa, apontando para cima como a lança romana que *era* Marte, a lembrança do Deus estava lá, assim como a admiração reverente e mesmo uma certa cerimônia. Ao negligenciar Marte, restaram-nos somente o ego e as armas que tentamos controlar com leis civis seculares.

Se nas armas está o Deus, então o controle das armas requer pelo menos em parte, se não essencialmente, uma abordagem religiosa. As afirmações dos bispos católicos são precursoras desse reconhecimento. Preocupamo-nos com o acidente nuclear, mas o que chamamos “acidente” é a autonomia do inumano. As armas, como instrumentos de morte, são objetos sagrados que lembram os mortais de que não somos *athnetos*, imortais. O fato de que as negociações de controle armamentista assumam mais e mais posturas ritualísticas, em vez de posições negociadoras, também indica o poder transcendente das armas sobre aqueles que as trariam sob controle. Claro, os gastos militares são “excessivos”, e as armas de mão “fogem das mãos”. Não acredito que o controle de armas possa acontecer até que a natureza essencial das armas seja primeiro reconhecida.

Nosso sonho imigrante de escapar do recrutamento nos jogos mortais de Marte, nos campos de batalha europeus, não pode encaixar Marte na utopia americana. Daí esse paradoxo para os americanos de um plano de paz e a violência que o

recrutamento pode ocasionar. Esse conflito de perspectivas arquetípicas – civil e militar – manifesta-se vivamente na Sicília, em 1943, quando o General Patton esbofetou dois soldados recrutados que estavam no hospital devido ao seu estado de ansiedade.⁹ Para o estarrecido General (um filho de Marte), eles estavam fingindo de doentes para fugir ao serviço, eram covardes sem amor por seus companheiros. Para a estarrecida nação americana de civis, Patton era o covarde, esbofetando os doentes indefesos, sem amor por seus companheiros.

Por falar nisso, nossa linguagem costumeira denuncia uma tendência em favor do civil – simplesmente por chamá-lo civil. Estivéssemos falando da perspectiva militar, o “civil” seria chamado “mercador”, pois esses eram os termos tradicionais para definir classes em muitas sociedades, inclusive Índia e Japão, e na divisão platônica em que os mercadores eram inferiores aos guerreiros (*Phaedrus*, 248d) aos quais não era permitido o direito de propriedade (*República* IV). Tradicionalmente, a classe dos guerreiros favorece o filho; a classe dos mercadores, a filha. Ao esbofetear seus soldados, Patton estava tratando-os como filhos; a reação civil, ou seja, mercadora, sente-os como filhas maltratadas.

Embora a função de Presidente combine o civil e o militar, chefe de Estado e comandante-chefe, e, embora esse cargo tenha sido ocupado por generais notáveis – Washington, Jackson, Grant, Eisenhower – e homens com carreira militar, tornou-se hábito nos últimos anos a presidência fracassar nesse duplo papel: penso em Truman e na Coreia, em Kennedy e na Baía dos Porcos, em Johnson e no Vietnã, em Carter e no Irã, e, talvez, agora em Reagan e na América Central. Ao contrário da República Romana, onde Júpiter e Marte podiam governar juntos, nossa República finge não ter um Deus da Guerra, nem mesmo um departamento de guerra. Essa repressão de Marte, em vez de sua ritualização, deixa-nos expostos ao retorno do reprimido, como a violência eruptiva e abrupta, como a ansiedade sobre os armamentos e gastos militares, como rígidas formações reativas dissimuladas em negociações de paz, e como defesas paranóicas contra inimigos irreais.

Até aqui estive enfatizando a distinção entre as imaginações civil e militar. Considerei cada uma como movida por seu próprio poder arquetípico, poderes que não se adaptam facilmente numa consciência monoteísta secular, porque essa consciência se identificou com um ponto de vista simples, forçando os outros a serem

9. Sobre o incidente da bofetada, ver: WALLACE, Brenton G. *Patton and his third army*. Westport, Ct., Greenwood, 1946, pp. 207-09; PROVINCE, C. M. *The unknown Patton*. pp. 191-92, 71-86; e ESSAME, H. *Patton: a study in command*. Nova York, Scribner's, 1974, pp. 103-17.

opponentes. O pensamento de oposição e a crença verdadeira são os criadores dessa consciência.

Agora quero fazer uma segunda distinção entre as imaginações militar e nuclear: o marcial não é necessariamente nuclear, nem é o nuclear necessariamente marcial. A rejeição civil de Marte, no entanto, impôs tanto o marcial sobre o nuclear que não podemos pensar em guerra sem pensar em guerra nuclear. O sr. Reagan, de fato, chama a guerra de "impensável", uma noção mística de um Deus além do pensamento, além da imagem. A guerra não é impensável, e não pensar nela, não imaginá-la, apenas favorece o apelo místico do nuclearismo apocalíptico. Lembra-se da convocação de Hannah Arendt para se pensar? Não pensar, não imaginar é o comportamento de Eichmann, disse Hannah Arendt. Portanto, continuemos pensando tudo o que pudermos sobre Marte, agora em distinção ao nuclear.

Marte na República Romana, onde ele mais se manifestou como uma figura distinta, foi colocado num *Champs du Mars*, um campo, um terreno. Ele era tão terrestre que muitos eruditos remontam as origens do culto a Marte à agricultura. Isso colabora com minha perspectiva: Marte não pertencia à cidade. Não, até Júlio César e o cesarismo formarem tropas aceitas na cidade. O foco da atividade marcial geralmente não tem sido tanto a conquista de cidades, mas a conquista do terreno tático e a destruição dos exércitos que ocupam os terrenos. Mesmo a guerra naval no Pacífico (1941-45) seguiu essa intenção clássica de ganhar terreno.

O comandante marcial deve sentir a configuração do terreno. Ele é um geógrafo. O cavalo (um animal de Marte) era essencial para os povos guerreiros, porque os cavalos podiam realizar a estratégia de ganhar terreno. A estratégia marcial é arquetipicamente geopolítica.

A imaginação nuclear, em contraste, opera em termos de cidades, e suas fantasias destrutivas necessariamente incluem civis. A cidade (e, portanto, a civilização, quer ambas removidas pelos projéteis balísticos intercontinentais [ICBMs] ou mantidas como recompensas intactas pela arma de nêutron) é o foco principal da imaginação nuclear. A terra entre Kiev e Pittsburg (por conseguinte, a Europa) é relativamente irrelevante.

Um segundo contraste entre o marcial e o nuclear: o movimento de Marte é próximo, corpo a corpo, Marte *propior* e *propinquus*. Belona é uma fúria, a maré obscurecida pelo sangue, o nevoeiro vermelho da intensa proximidade. Nenhuma distância. As habilidades adquiridas se tornam instantâneas como nas artes marciais. A imaginação nuclear, ao contrário, atua em distâncias cada vez maiores – intercontinental, o fundo do mar, espacial. Devido ao atraso do tempo, causado pela distância, o computador se torna a arma nuclear essencial. O computador é a única forma de recuperar a instantaneidade dada arquetipicamente com Marte. O

computador controla as armas nucleares, é seu governante. Por sua vez, o marcial é contido meios por dispositivos de segurança que podem falhar e computação racional do que pelo ritual militar da hierarquia disciplinada, habilidade prática, repetição, códigos e inspeção. E pelos obstáculos concretos da geografia: comboios de provisões, cercas vivas, mau tempo, *impedimenta*.

Nossa república civil não se conscientizou completamente da distinção que estou tratando. O soldado civil se rebela contra os rituais militares por achá-los sem sentido. Ele não compreende que eles servem para conter o Deus da Guerra e, por isso, devem ser obedecidos – como Patton insistia – religiosamente, como se o exército fosse uma ordem religiosa.

Portanto, também nossa república civil não tem suficiente noção da distinção entre militar e nuclear, desse modo confiando o controle das explosões nucleares ao exército na pessoa do General Grove. Considerando a mistura volátil do Deus da Guerra com o apelo espiritual e apocalíptico do nuclearismo, é um milagre que tenhamos tido somente detonações de testes.

Uma diferença adicional entre marcial e nuclear está em suas visões de transcendência. Elas revelam duas imaginações elementares do fogo: guerra e o fogo da terra; apocalipse e o fogo do éter ou do ar. E dois diferentes animais: o carneiro do território e a colisão frontal; a águia da surpresa penetrante e o êxtase elevado do nuclearismo.

Ademais, a imaginação nuclear existe sem genealogia. Nada para relembrar e trazer consigo. A história não fornece precedentes. Existe uma conexão fragmentada, para usar a frase de Lifton, entre a extinção coletiva, súbita e abominável e mortes modeladas pelos antepassados. A imaginação marcial está imersa em lembranças. As batalhas passadas e as biografias militares são textos contínuos. Percorremos os campos de batalha, visitamos os cemitérios. Por exemplo, existem pinturas suíças de batalhas mostrando esqueletos nos exércitos: aqui estão os antepassados lutando por nós.

A retórica de Marte em diários de guerra, poemas e reminiscências fala da ligação a lugares terrestres específicos, companheiros, coisas. O transcendente está no particular concreto. Hemingway escreve que, depois da Primeira Guerra Mundial, "palavras abstratas como glória, honra, coragem... eram obscenas ao lado de nomes concretos de povoados, dos números das ruas, nomes de rios, regimentos e datas". Quão raro é qualquer pessoa saber a data de Alamogordo (ou mesmo onde fica), a data de Hiroshima, da primeira explosão da bomba de hidrogênio, ou os nomes de pessoas, lugares ou unidades empenhados em combate. Perderam-se na abstração. Glenn Gray escreve: "Toda unidade de combate deve ter um objetivo limitado e específico. Um objetivo concreto – um pedaço de terra para defender, um depósito

de armas para destruir, um alvo forte para aniquilar – mais provavelmente evoca o sentido de camaradagem”.¹⁰

A psicologia marcial transforma os acontecimentos em imagens: concreto, limitado, específico. Hurtgen Forest, Vimy Ridge, Iwo Jima. Uma praia, uma ponte, uma passagem de nível: os lugares da batalha se tornam icônicos e sagrados, imagens físicas reivindicando o máximo de amor humano, mais valioso do que minha vida.

Muito diferente é a experiência transcendente da bola de fogo nuclear. A emoção é estupefação na própria destruição, em vez de um respeito exaltado pelo destruído. A devastação nuclear não é meramente um bombardeio ensurdecedor ou uma explosão de fogo levada às últimas consequências. É diferente na espécie; diferente arquetipicamente. Ela evoca a transformação apocalíptica do mundo em fogo, a terra ascendendo numa coluna de nuvem, um fogo epifânico revelando o espírito mais íntimo de todas as coisas, como no sermão do fogo de Buda:

“Todas as coisas, oh sacerdotes, estão no fogo... a mente está no fogo, idéias estão no fogo... a consciência da mente está no fogo.”

Ou como aquela passagem do *Bhagavad Gita*, da qual se lembrou Oppenheimer quando viu a explosão atômica:

“Se a radiação de milhares de sóis
Explodisse de uma vez no céu
Isso seria comparado ao esplendor do Poderoso.”

A imaginação nuclear abandona o ser humano à pior transgressão de todas: a fascinação pelo espírito. *Superbia*. A alma se eleva no fogo. Se a epifania na batalha revela amor por esse lugar e por aquele homem e vale mais do que a minha vida, ainda que limitada a esse mundo e a essa vida, a epifania nuclear revela o Deus apocalíptico, um Deus da extinção, o Deus Deus-está-morto, uma epifania do nihilismo.

O apocalipse não é necessário à guerra. Deixe-me esclarecer bem isso: o apocalipse não faz parte dos mitos de Marte. Marte pede a batalha, não o extermínio, nem mesmo a vitória. (Niké pertence a Atena, não a Ares.) Patton teria dito: “Gosto de fazer as coisas acontecerem. Essa é a minha parte na Divindade”. O Apocalipse é inerente, não à divindade Marcial, mas à divindade Cristã. A fascinação por um Cristo transcendente pode ser mais ameaçadora à civilização cristã do

10. GRAY, Glenn. *The warriors*, resumido.

que o próprio Deus da Guerra. Não são as civilizações que foram salvas por seus Deuses também levadas à destruição por esses mesmos, seus próprios, Deuses?

Existe ainda mais uma distinção, que pode ser da maior importância terapêutica. Se o nuclearismo produz o “entorpecimento psíquico”, a estupefação, a imbecilidade, Marte atua precisamente ao contrário. Ele intensifica os sentidos e exalta o sentimento de solidariedade em ação, essa vivificação energizada que os romanos chamavam Marte *Nerio* e Marte *Moles*, molar, compacto, o fazer as coisas acontecerem. A mobilização. Marte dá resposta à desesperança e afasta a incapacidade que sentimos diante das armas nucleares ao despertar o medo, *Phobos*, seu parceiro ou filho grego, e a fúria, *Ira*, indignação. Marte é o instigador, o ativista primordial. Para colocar o contraste em termos escatológicos, Marte é o Deus dos Começos, o signo do Carneiro. Março é seu mês, e Abril, Marte *Apertus*, a abertura, o fazer as coisas acontecerem. O Apocalipse pode erguer os véus, mas se fecha na solução verdadeiramente final, depois do que não existe re-abertura, nenhum *recorso*. Está quebrada a roda da fortuna.

Parece que estive defendendo o menor de dois males; e, por ter favorecido tanto Marte, você pode ter me ouvido como um fomentador da guerra. Mas isso seria ouvir-me apenas literalmente. Em vez de um fomentador da guerra, veja-me como um fomentador de Ares, amante de Marte. Considere o que falei como um ritual devocionista da imaginação para constelar o poder estimulante de Ares. Dessa forma, podemos evocá-lo e desliteralizá-lo ao mesmo tempo.

Era um costume antigo, e ainda é uma técnica psicológica atual, converter em ajuda o verdadeiro princípio que causa uma aflição. A cura do Marte que tememos é o próprio Deus. Devemos nos aproximar de seus afetos para diferenciá-los. O “Hino Homérico a Marte” (Ares), na tradução de Charles Boer, esclarece isso:

“Hear me
helper of mankind,
beam down from up there
your gentle light
on our lives
and your martial power
so that I can shake off
cruel cowardice
from my head
and diminish that deceptive rush
of my spirit, and restrain
that shrill voice in my heart
that provokes me
to enter the chilling din of battle.
You, happy God
give me courage

*to linger in the safe laws of peace
and thus escape
from battles with enemies
and the fate of violent death."*11*

Parece que, quanto mais amarmos Marte, como nessa ode, mais poderemos distinguir (para usar as palavras da ode) a agitação enganosa do espírito, a voz pungente que incita à batalha e, ao mesmo tempo, afastar a cruel covardia de minha cabeça.

Essa devoção imaginativa a Marte estabelece um modo de desliteralizar, além da interpretação do significado do Deus, além de um ato mental de "enxergar através". Aqui, por desliteralizar quero dizer: ser fundamentalmente penetrado por um poder arquetípico, participar de seu estilo de amar, de modo que sua compulsão dê lugar à sua imaginação, à sua inteligência angelical e portadora de mensagem. Então, o Deus é sentido no acontecimento como sua imagem, o acontecimento não mais requer o meu psicologizar para que a imagem seja revelada.

Exatamente esse é meu objetivo agora, neste momento, enquanto estou falando: não explorar a guerra ou o Apocalipse a serviço da prevenção, mas experimentar a guerra e o Apocalipse, de modo que suas imaginações se realizem completamente, tornem-se reais. Não podemos evitar; somente as imagens podem nos ajudar, somente as imagens providenciam *providentia*, proteção, prevenção. Essa tem sido sempre a função das imagens: a magia da proteção sagrada.

Hoje em dia, não sabemos muito sobre imaginar divindades. Perdemos a imaginação angelical e sua proteção angelical. Ela desapareceu de todos os estudos – teológico, filosófico, estético. Essa perda pode ser um perigo maior do que a guerra ou o Apocalipse, porque essa perda resulta em literalismo, a causa de ambos. Como diz Lifton: "A tarefa agora é imaginar o real". No entanto, como muito de nossa imaginação dos temas arquetípicos da natureza humana, as guerras que agora imaginamos são rigorosamente limitadas pela consciência positivista atual. Imaginamos guerras completamente sem alma, ou espírito, ou Deuses, exatamente como imaginamos a vida biológica e psicológica, as relações sociais e políticas, a organização da natureza – tudo sem alma, espírito ou Deuses. Coisas sem imagens.

As guerras mostram esse declínio do ritual e a ascensão do positivismo, começando com Napoleão e a Guerra nos Estados Unidos (1861-65). A Grande Guerra de 1914-18 foi obstinada, imponente, prosaica; o sombrio moínho Satânico

* Tradução do poema na página 78.

11. *The homeric hymns*, tradução de Charles Boer, Dallas, Spring Publications, 1979, pp. 60-61.

reestabelecido em Flandres, sessenta mil baixas britânicas num único dia na batalha de Somme, e essa mesma batalha se repetiu e se repetiu como um experimento positivista ou um argumento lógico positivista. A repetição da insensatez. Nossas guerras perdem o sentido quando não têm mitos. Guadalcanal, Inchon, My Lai: batalhas, baixas, túmulos (na melhor das hipóteses); estatísticas da potência de fogo e contagem dos corpos – mas não mitos. O reino da quantidade, absolutamente literal.

Faltando uma perspectiva mítica que homenageie o Deus da Guerra, corremos o risco de "forçar" a guerra e "amá-la demais"; e um terceiro: não sermos capazes de conduzir a guerra a um fim apropriado. A exigência dos aliados por uma "rendição incondicional" apenas prolongou a Segunda Guerra Mundial, oferecendo uma "justificativa" para a bomba atômica. Polfio e Talleyrand não estavam de acordo: mestres de guerra sabem como, onde e quando atenuar a fúria do Deus. A simples idéia de uma rendição incondicional evoca a fúria cega de Marte *caecus*, *insanus*, a tentativa suicida desesperada. A rendição requer ritual, um *rite de sortie* que reverencie o Deus e permita aos seus guerreiros se separarem de seu domínio.

Minhas idéias pretendiam recuperar a perspectiva mítica. Minhas idéias não tiveram o propósito de encontrar outra resposta literal para a guerra ou para o nuclearismo. Todos nós conhecemos a resposta literal: imobilizar, detonar, destruir, desarmar. Desarmar o positivismo, mas re-armar o Deus; devolver as armas e seu controle às realidades míticas, que são seus governos finais. Acima de tudo: despertar. Para despertar, precisamos de Marte, o Deus do Despertar. Permitir-lhe investigar nossa consciência para que possamos "escapar ao destino da morte violenta" e viver a paz marcial do ativismo.

Depois da Segunda Guerra Mundial, uma francesa disse a Glenn Gray: "Qualquer coisa é melhor do que absolutamente nada acontecer dia após dia. Não gosto da guerra nem desejo seu retorno. Mas, pelo menos, ela me fez sentir viva, como nunca senti antes ou depois".¹²

Imagine! Não está ela dizendo que a guerra resulta não da ausência mas da presença de Deus? Pois nós almejamos ações intencionais, corpo a corpo, batalhas, a vida vivida em temas de morte, seriedade e serenidade ao mesmo tempo, um esclarecimento. A frase da francesa "absolutamente nada... dia após dia" é o niilismo da era nuclear. A destruição nuclear se encontra não apenas no futuro literal lá fora quando a bomba explodir. A destruição já está aqui em nossos cérebros adormecidos, dia após dia, absolutamente nada. Marte pode despertar-nos comple-

12. GRAY, Glenn. *The warriors*, p. xii.

tamente do niilismo e de sua realização num Apocalipse com seu *Phobos*, medo. Essa pode ser nossa emoção mais preciosa. Temos tudo a temer, exceto o próprio medo.

Associei nosso entorpecimento a uma imaginação bloqueada, e a imaginação bloqueada à repressão de Marte e seu tipo de amor. Mas cinquenta minutos, como sabemos através da psicoterapia, não vão retirar muita repressão. Espero, entretanto, que tenha sido capaz de evocar o suficiente de Marte para que você possa senti-lo em atividade em sua ira e medo, e no prolongamento externo da imaginação que fará perguntas como: Como planejar o campo de ação adequado para Marte? De que formas podem o amor marcial de matar e morrer e a solidariedade marcial servirem a uma sociedade civil? Como podemos separar a fusão do marcial e nuclear? Que modos existem para afastar o marcial da violência direta em direção ao ritual indireto? Podemos introduzir as próprias questões na consciência pós-moderna da psicologia imaginal, da teoria da desconstrução e da catástrofe? Podemos desconstruir o positivismo e o literalismo – epitomados pela ridícula *contagem* de ogivas – que alimentam as políticas atuais antes que essas políticas literal e positivamente desconstruam nossa vida, nossa história e nosso mundo?

Invoquemos Marte. Pelo menos uma vez em nosso século ele apontou o caminho. Durante os anos em que reinou – 1914-18 – ele destruiu a mentalidade do século XIX e gerou a consciência moderna. Poderia agora um retorno a ele gerar algo similar?

Todavia, Marte quer mais do que reflexão. O carneiro não se retira para refletir, e o ferro não recebe nenhum polimento no qual possa ver a si mesmo. Marte exige a penetração em direção à essência, impulsionando sempre para a frente no labirinto do perigo, e o perigo agora está no matagal esquecido de nossa mente entorpecida. As espadas devem ser *abatidas* nas relhas de arado, marteladas, quebradas, batidas.

Por estranho que pareça, acho que essa desconstrução já está acontecendo, de forma tão banal que não a percebemos. A translação da guerra do campo de batalha físico para a tela de televisão e ficção espacial, essa translação da guerra literal para a mídia, guerra mediada, e a linguagem de fantasia das manobras de guerra, áreas de encenação, teatros de guerra e comandantes de teatro, cenários dos piores acontecimentos, ensaios, e o comandante chefe, um ator – estaria tudo isso possivelmente apontando para um novo modo de ritualizar a guerra imaginando-a?

Nesse caso, a guerra de televisão do Vietnã não foi perdida. As vítimas não morreram somente pela causa (se havia uma), ou pelo país (se isso importava). Essas vítimas foram os atores sacrificiais de um ritual que pode desconstruir inteiramente a guerra numa operação imaginal. A frase de Carl Sandburg, “Um dia

eles declararão uma guerra e ninguém irá”, pode já ter começado. Ninguém precisa ir, porque os serviços a Marte são realizados em casa à noite junto à televisão. Numa sociedade onde impera a mídia, não mudarão, os capitalistas que exploram a guerra, sua base de um complexo militar-industrial para um complexo militar-comunicação/informação, a simbolização máxima da guerra?

Se a guerra puder ser contida na imaginação, por que não também a bomba nuclear? Uma translação da bomba para a imaginação mantém-na protegida tanto da marcialidade militar como do cristianismo civil. A primeira acolheria a bomba como uma arma, o segundo como um Apocalipse. De qualquer forma, a imaginação parece ser o único lugar seguro para guardar a bomba: não existe um lugar literal positivo na terra onde ela possa ser mantida, assim como que não podemos fixar nossos mísseis MX em parte alguma, a não ser como imagens numa prancheta de desenho ou depositar as sobras de sua fabricação em algum lugar seguro.

Entretanto, conservar a bomba como imagem na mente requer uma extraordinária ampliação da nossa capacidade de imaginar, e uma extraordinária coragem, uma revolução da própria imaginação, exaltando-a como a principal e maior realidade, porque a bomba, que a imaginação deverá conter, é a imagem mais poderosa de nossa era. Mais brilhante do que milhares de sóis é nosso onipotente termo para Deus (como interpretou Wolfgang Giegerich), nosso mistério que requer um apaziguamento imaginativo constante. A translação da bomba para a imaginação é uma transubstanciação de Deus em *imago dei*, desliteralizando o termo Deus do positivismo para uma teologia negativa, um Deus que é todo imagens. E, não mais do que qualquer outro termo divino, pode ele ser controlado pela razão ou ter uma interpretação totalmente literal sem consequências hediondas. A tarefa da psicologia nuclear é a devoção semelhante a um ritual para a bomba como imagem, nunca deixando-a escorregar da coluna de nuvem do paraíso da imaginação para cair em ruínas sobre as cidades da planície.

A espada da catástrofe nuclear de Dâmocles, que está suspensa sobre nossas mentes, já está produzindo padrões totalmente novos de conceitos sobre a própria catástrofe, uma nova teologia, uma nova ciência, uma nova psicologia, não apenas oprimindo a mente com a condenação, mas forçando-a a uma consciência pós-moderna, removendo, desconstruindo e rejeitando toda segurança fixa. Rejeitar é o sintoma e indica uma necessidade psíquica dessa era. Separar o fim do século de suas noções coaguladas requer a impiedade disciplinada e a coragem de Marte. Desconstruir a mente bloqueada, abrir o caminho na fé com nossa fúria e nosso medo, estimular os sentidos anestesiados: esse é o tipo mais intenso de ativismo psíquico.

Então, em vez de destruir o futuro com uma bomba, desconstruíramos uma noção de futuro, desarmamos o Futurismo Ocidental, esse seguro receptáculo de nossas nobres visões. Cuidado, percepção, renovação, o Reino – isso tudo foi transferido para o futuro. Em vez de destruir o mundo material com uma bomba, desconstruíramos nosso sepultamento no materialismo com sua justificação e salvação pela economia. Bombardeamos nossas concordâncias e iríamos de volta à idade da pedra para redescobrir valores que fossem sensíveis e vivos. Em vez de conduzir o tempo a um fim com uma bomba, desconstruíramos a imaginação positivista do tempo que o separou da eternidade.

Em outras palavras: explodir as noções, deixá-las ascender num fogo ardente. Explodir o mundanismo, não este mundo; explodir os julgamentos finais, explodir a salvação, a redenção e as chegadas e partidas de Messias – não é a presença contínua do aqui e agora o bastante para você? Ponha de novo a esperança no caldeirão das maldades e liberte-se do vício dos dilemas promissores. Explodir os fins e os novos começos e o desejo de renascer pela continuidade. Libertar a continuidade da história: lembre-se dos animais e dos povos arcaicos que têm continuidade sem história. (Devem os animais e os povos antigos desaparecer nas chamas por causa de nossa intimação sagrada?) Então, a eternidade continuaria sendo revelada sem Apocalipse, os véus do literalismo penetrados pela inteligência, rompendo-se e sucumbindo à mente que imagina e que, portanto, saúda o velamento. Nenhuma rendição abrupta, nenhum fim apocalíptico; a eternidade como a continuidade, a extraordinariamente amorosa, amável e apavorante continuidade da vida.

9

Alma e dinheiro*

*Money is a kind of poetry.***
Wallace Stevens, "Adagia",
Opus Posthumous, 1957

Qualquer coisa que digamos a respeito do dinheiro com relação à prática analítica, qualquer coisa que venhamos a dizer sobre dinheiro estará condicionada pelos valores de nossa tradição cultural. Primeiro, falamos num nível irrefletido, com a voz da consciência coletiva, para usar o termo junguiano, de forma que, para comprarmos a questão do dinheiro em análise, temos primeiro que examinar nossa consciência coletiva, as próprias atitudes profundas, antigas e imperceptíveis que, digamos, arquetipicamente já fixaram o dinheiro dentro de uma estrutura definida, especialmente no que toca a alma.

A estrutura de que falamos é a de nossa cultura como um todo, e ela é cristã, de forma que temos que primeiramente olhar as idéias e imagens cristãs sobre dinheiro e alma. Começo, então, agora sem a ajuda da apologética e da exegética cristãs, sem me valer do aparato acadêmico, simplesmente como o homem comum que abre sua Bíblia num quarto de hotel e lê as palavras nos moldes de sua consciência coletiva, pois as palavras de Jesus com relação ao dinheiro, estejamos ou não conscientes delas, ainda ecoam em nós como elementos dessa cultura. Temos aqui algumas passagens dos Evangelhos que gostaria de lembrar antes de tirar algumas conclusões.

O Evangelho de João coloca a primeira dessas histórias de dinheiro no princípio do ministério de Jesus. (João 2:14)

*Palestra publicada no volume *Soul and money*. Dallas, Spring Publications, 1982. A palestra foi originalmente proferida no 8º Congresso Internacional de Analistas Junguianos da Associação Internacional de Psicologia Analítica, em San Francisco, 1980.

**"Dinheiro é um tipo de poesia." (N. do T.)

"E achou no templo os que vendiam bois, e ovelhas, e pombos, e os cambiadores assentados (*kollubistes*, literalmente "tosquiadores de moedas"). E, tendo feito um azorrague de cordéis, lançou todos fora do templo, também os bois e ovelhas, e espalhou o dinheiro dos cambiadores, e derrubou as mesas. E disse aos que vendiam pombos: Tirai daqui estes, e não façais da casa de meu Pai casa de venda (um mercado)."

Na versão de Marcos (11:17), Jesus diz "um covil de ladrões", referindo-se especificamente aos compradores e vendedores.

A segunda passagem é mais uma fala que uma história. Refiro-me a Mateus 19, Marcos 10 e Lucas 18:25, e cito este último: "Porque é mais fácil entrar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus". Não é curioso que, nessas duas primeiras alegorias, o dinheiro é expresso diretamente numa linguagem que fala dos animais? Mesmo as ovelhas e os bois, tão significativos no ambiente do nascimento de Jesus, são postos para fora do templo, e o camelo se torna aquela opulência animal, a riqueza que não pode passar o portão estreito e apertado por onde deve entrar a alma. Nessas duas primeiras imagens, a exclusão do dinheiro é também a exclusão do animal.

Se alguma vez a palavra arquetípica significou algo como permanente, ubíquo, de raízes ou dos céus, então a relação entre dinheiro e animais é arquetípica. O animal é o próprio *archai* do dinheiro. Pecuniário deriva de gado; honorário deriva de *faihi* (em gótico, gado); capital também se refere longinquamente a cabeças de gado. A palavra grega para moeda, *obolos*, refere-se ao *obelos* ou porção espirrada da carne de um búfalo sacrificado, e a antiga moeda romana, *as*, significava um pedaço do assado, uma lasca de carne.¹ O voto de pobreza está vinculado ao voto de castidade; dinheiro e vida animal são expulsos do templo juntos.

A terceira história diz respeito aos impostos, que têm um papel particular desde o princípio. O nascimento de Jesus aconteceu em Belém porque José e Maria tiveram que se dirigir para lá a fim de se alistar para o censo dos impostos (Lucas 2). O topos, "Belém", não somente junta Jesus e Davi, Jesus e os animais, José e Maria, os magos de várias raças e orientações, mas também inclui na mesma imagem a lei mundana do Imperador, através dos impostos, e a estrela de Cristo que aponta para além do mundo. Na imagem de "Belém", como dizem, não há nenhum problema. Em Mateus 17 (e Mateus, por sinal, é o Santo Padroeiro dos coletores de impostos, lançadores de impostos e banqueiros), pergunta-se a Pedro se Jesus paga seu *shekel*, ou suas didracmas. Pedro diz: "Sim". Mas o que acontece é que os tributos que Jesus paga ao Templo não são em dinheiro desse mundo. É

conseguido por milagre: "Vai ao mar," diz ele a Simão, "...tira o primeiro peixe que subir, e, abrindo-lhe a boca, encontrarás um *shekel*; toma-o e dá-o por mim e por ti". De novo, notem, um animal junto com dinheiro.

A principal história de impostos é contada em Mateus 22, Marcos 12 e Lucas 20. Transcrevo a passagem de Marcos: "Mestre... é lícito dar o tributo a César, ou não?", ao que responde Jesus, "...trazei-me uma moeda, para que a veja..." E disse-lhes: "De quem é esta imagem e inscrição?" E eles lhe disseram: "De César". E Jesus, respondendo, disse-lhes: "Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus".

Aqui é o próprio dinheiro que divide duas alternativas – espiritual e mundana. É o dinheiro que é usado para a parábola dos dois mundos diferentes e distintos. Se o dinheiro divide os dois reinos, será ele também aquele terceiro que os une? Voltaremos a isso mais tarde.

De acordo com as escrituras, parece claramente que é melhor não ter dinheiro, até mesmo ser pobre, do que ter dinheiro. (E isso, a despeito de José de Arimatéia e outros seguidores que eram abastados.) Por exemplo, a história da viúva pobre (Lucas 21, Marcos 12), que é louvada por sua magra doação – de onde Jesus tira uma lição para seus discípulos no templo, "que estava ornado de formosas pedras e dádivas". Ca, num outro exemplo, quando a pobreza se torna obrigatória: quando todos os doze são enviados em suas missões, dois a dois, com autoridade sobre espíritos não purificados ou *daimones* (Marcos 6, Lucas 9, Mateus 10), eles são expressamente instruídos para não carregarem dinheiro. Ou, em Lucas 12, onde riqueza e alma são diretamente relacionadas. Numa passagem sobre herança (a parábola do rico insensato) Jesus diz: "...a vida de qualquer homem não consiste na abundância do que possui", ao falar de um homem rico que decide edificar e encher celeiros de milho cada vez maiores para que em sua velhice pudesse descansar e folgar sua alma, alma está (psique) que foi chamada por Deus naquela mesma noite. Ou, ainda, em Mateus 26 e Marcos 8: "Pois que aproveitaria ao homem ganhar todo o mundo e perder a sua alma (psique)?"

Até aqui, a divisão já deve estar bastante clara. O dinheiro pertence ao palácio de César, não ao templo de Deus. O primeiro ato de limpar o dinheiro do templo é sempre reafirmado e, certamente, em nenhum outro lugar mais amargamente do que na história final, a venda de Jesus por Judas por trinta pedaços de prata. (A Judas já é atribuído um sinal do mal – uma bolsa ou caixa de dinheiro na cena da última ceia. [João 13:29]) Poderia o dinheiro ter recebido um aspecto mais negativo?

Estamos situados nessa consciência coletiva. Temos que começar dessa cisão entre alma e dinheiro presente no texto básico que nos dá os valores de nossa

1. Cf. DESMONDE, W. H. *Magic, myth and money*. Glencoe, Free Press, pp. 109-19.

tradição. A cisão pode nos levar a tomar um ou outro de seus lados, como expuseram o Dr. Covitz e o Dr. Vasavada.* Com Vasavada podemos rejeitar o dinheiro no intuito de realizar um tipo espiritual de trabalho de alma; ou, com Covitz, podemos afirmá-lo no propósito de torná-lo mais terapeuticamente efetivo no mundo. Ambos mostram a divisão que acabamos de ver: quanto mais nos concentramos no dinheiro mais nos envolvemos com o mundo, e, quanto mais o rejeitamos ou o negamos, mais podemos nos afastar dele.

Porém gostaria de fazer um outro tipo de movimento e assumir uma terceira posição: nem caminhos espirituais, nem estradas da vida; nem espírito, nem matéria. Vejo o dinheiro como um dominante arquetípico, que pode ser tomado espiritualmente ou materialmente, mas que, em si, não é nenhum dos dois.

Em vez disso, o dinheiro é uma *realidade psíquica* e, enquanto tal, dá origem a divisões e oposições, tanto quanto outras realidades psíquicas fundamentais – amor e trabalho, morte e sexualidade, política e religião – são dominantes arquetípicos que também facilmente caem em interpretações espirituais ou materiais que se opõem. Além do mais, como o dinheiro é uma realidade psíquica arquetípica, ele será sempre inerentemente problemático porque as realidades psíquicas são complexas, são complicadas. Assim sendo, problemas com dinheiro são inevitáveis, necessários, irredutíveis, sempre presentes, e, se não de fato, ao menos potencialmente esmagadores. O dinheiro é diabolicamente divino.

Um dos poemas em *Maximus*, de Charles Olson, expõe essa visão arquetípica de forma muito compacta:

*"the under part is, though stemmed, uncertain is, as sex is,
as moneys are, facts to be dealt with as the sea is..."***

Esta é uma afirmação extraordinária. "Fatos a serem lidados como lidamos com o mar." O primeiro desses fatos é que o dinheiro é tão amplo e profundo quanto o oceano, o inconsciente primordial, e nos torna assim também. Ele sempre nos leva a enormes profundezas, onde abundam tubarões e curimatãs, grandes caranguejos, mexilhões e ostras fechadas, a maré das emoções. Seus fatos têm largos horizontes, tão largos quanto os do sexo, e também tão "proteanos" e polimorfos.

*James Hillman se refere aqui a seus companheiros de painel no 8º Congresso Internacional de Analistas Junguianos, em San Francisco, 1980, com as palestras, respectivamente, "Myth and money" (Joel Covitz) e "Fee-less practice and soul work" (Arwind Vasavada). (N. do T.)

**"a parte inferior é, apesar de enraizada, incerta, como é o sexo, como são os dinheiros, fatos a serem lidados como lidamos com o mar..."(N. do T.)

Acima de tudo, o dinheiro é plural: dinheiros. Portanto, o dinheiro não se equivale a nenhuma idéia isolada: troca, energia, valor, realidade, o mal, e por aí afora. Ele tem muitas raízes, é incerto, polimorfo. Num momento, o complexo monetário convida Danae, que atrai Zeus para seu colo como uma chuva de moedas; num outro, ele é o ouro que chama Midas; ou Hermes, o ladrão, patrono dos mercadores, do comércio fácil; ou pode ser o velho avarento Saturno, que, para começo de conversa, inventou a moeda e a poupança. Como acontece nas moedas originais que os gregos inventaram, há diferentes Deuses e animais – corujas, búfalos, carneiros, caranguejos – cada vez que o complexo é passado de mão em mão.

O dinheiro é tão proteano quanto o próprio deus marinho; mesmo nos atendo a honorários fixos, contas regulares e balanços anotados e auditados nunca conseguimos manter suas ramificações harmonizadas. Os canchacos dos cheques nunca batem, os orçamentos sempre estouram. Inventamos cada vez mais maquinárias para controlar o dinheiro, cada vez indicadores e medidas mais refinadas para previsões econômicas, nunca entendendo aquilo que Olson nos fala: os fatos do dinheiro são como os fatos do mar. O dinheiro é como o próprio *id*, o reprimido primordial, o inconsciente coletivo aparecendo em denominações específicas, ou seja, quantidades ou configurações de valor precisas, isto é, *imagens*. Vamos então definir o dinheiro como aquilo que possibilita a imaginação. Os dinheiros são a riqueza de Plutão na qual estão escondidas as imagens psíquicas do Hades. Para encontrar a imaginação em seu paciente ou em si mesmo, volte-se para os comportamentos e as fantasias ligados ao dinheiro. Vocês logo estarão no mundo das trevas (cuja entrada requer um pagamento em moeda para Charonte).

Terapia retrai. Conhecem o estudo feito sobre os tabus terapêuticos? Analistas foram interrogados sobre aquilo que sentem que nunca poderiam fazer com um paciente. Descobriu-se que tocar e segurar, gritar e bater, beber com, beijar, ficar nu e fazer sexo eram todos menos proibidos do que "emprestar dinheiro a um paciente". O dinheiro constelou o tabu máximo. Pois o dinheiro sempre nos leva para dentro do mar, incertos, quer venha como brigas de herança, fantasias sobre um carro novo e casas antigas, batalhas matrimoniais sobre gastos, assaltos, sonegação de impostos, especulações do mercado, medo de ir à bancarrota, pobreza, caridade – quer esses complexos apareçam em sonhos, nas salas-de-estar, ou em medidas econômicas. Pois aqui nos fatos do dinheiro está o grande oceano, e talvez, enquanto passamos o arrastão nesse fundo do mar durante uma hora de análise, possamos pescar um caranguejo louco ou um peixe com um *shekel* em sua boca.

Assim como os animais eram espíritos ou Deuses em forma material, assim também o dinheiro, uma terceira coisa entre só espírito ou só mundo, a carne, o diabo. Assim, estar com o dinheiro é estar nesse terceiro lugar da alma, a reali-

dade psíquica. E, para manter minha relação com os espíritos impuros, os altos ou os baixos *daimones*, quero umas moedas em meu bolso. Preciso delas para pagar meu próprio caminho para o Hades e para o reino psíquico. Quero ser semelhante àquilo com que trabalho, não diferente e imune. Quero os cambiadores onde possa vê-los, exatamente no templo de minhas aspirações pias. Em outras palavras: tento o máximo me manter lúcido sobre a tradição que acabei de expor, porque acho-a desastrosa para a psicoterapia, e, claro, para a cultura como um todo.

O corte entre César e Deus em termos de dinheiro tira o mundo da alma e a alma do mundo. A alma é desviada para uma senda espiritual de negação e o mundo é deixado para os pecados da luxúria, da avareza e da cobiça. Então, a alma é sempre ameaçada pelo dinheiro, e o mundo precisa da missão espiritual da redenção do mal causado pelo *Weltbild*, que separa César de Deus. Que o dinheiro seja o lugar onde Deus e César se dividem mostra que o dinheiro é uma "terceira coisa", como a própria alma, e que, no dinheiro, temos tanto a inerente tendência de cisão entre espírito e matéria, quanto a possibilidade de uni-los.

Essa equação – "dinheiro" = "psique" – é aquilo que nós junguianos temos tentado dizer quando traduzimos imagens de dinheiro em sonhos como "energia psíquica". "Energia", no entanto, é uma linguagem heróica e prometeana. Transforma a equação em "dinheiro = ego", ou seja, energia disponível para a consciência egóica. Então, Hermes/Mercúrio, Guia das Almas, tem que aparecer como o ladrão, e no nosso sentido de perda (de dinheiro, de energia, de identidade) para que retorne a equação "dinheiro = psique". (A pobreza é simplesmente um caminho para fora do ego, não um caminho hermético.) Porque Hermes, o Ladrão, é também Hermes, o Psicopompo, o que implica que, da perspectiva hermética, é justamente de lá, onde o dinheiro não está mais disponível para a consciência egóica, que Hermes o roubou para o bem da alma. No trabalho de alma, perder e ganhar assumem significados diferentes, uma sensibilidade em que a linguagem prometeana sobre "energia" é demasiado ativa e objetivada para poder apreender.

Se o dinheiro tem esse valor de alma arquetípico, novamente como as moedas antigas que traziam imagens de Deuses e de seus animais e, portanto, eram apoiadas por esses poderes,² o dinheiro não pode e nem irá aceitar a depreciação cristã, e assim o Cristianismo, por várias vezes em sua história, teve que lidar com o retorno do reprimido – da riqueza das igrejas e do luxo de seus ministros, à venda de indulgências, à ascensão do capitalismo com o protestantismo, à usura e à projeção sobre os judeus, às raízes cristãs do marxismo, e por aí fora.

2. Cf. minha discussão sobre moeda em "Silver and the white earth", in Spring, 1980, pp. 35-37.

Uma sombra específica da posição cristã aparece nitidamente na análise: o velho pecado da simonia, ou a troca de benefícios espirituais ou eclesiásticos por dinheiro. Não é uma forma moderna de simonia o elaborado sistema que os analistas desenvolveram de ser pagos regularmente por seus pacientes em nome da individuação ou do *Self* e, por seus treinandos, para a ordenação na profissão de analista? A Igreja era muito mais consciente desse pecado que nós hoje em dia. De qualquer forma, a Igreja era bem mais consciente de que o dinheiro possibilita a imaginação do que nós em psicoterapia. Ela sempre reconheceu o poder de fantasia do dinheiro que desvia a alma de seu caminho espiritual doutrinário.

Enquanto nosso sistema de valores inerentemente depreciar o dinheiro, ele sempre ameaçará a alma com distorções de valor. Depressão, inflação, falta de crédito, baixos lucros – essas metáforas psicológicas se tornaram jargões econômicos inconscientes. Tendo-se "des-locado" o dinheiro de suas fundações arquetípicas na realidade psíquica, ele tenta uma nova fundação para si, literal e secular, como o "básico". Mas essa base não sustenta, porque qualquer realidade psíquica que tenha sido fundamentalmente depreciada se torna sintomática, "enlouquece", com o intuito de garantir sua autonomia arquetípica fundamental.

Vivemos hoje no medo dessa autonomia, chamada anarquia financeira. Anarquia significa "sem *archai*"; e, claro, que o dinheiro concebido sem alma, sem uma vida animal própria, sem Deuses, torna-se louco, anárquico, pois nos esquecemos de que, como o sexo, como o mar, também ele é um dominante religioso.

Refiro-me agora, através da própria palavra, à Deusa Moneta, a equivalente romana de Mnemosyne, que significa *memoria*, *imaginatio*, Mãe das Musas. No templo de Moneta guardava-se o dinheiro; na palavra, também um templo, Moneta reaparece. O dinheiro é, portanto, um depositário de fantasias míticas. É um tesouro que cria e guarda imagens. O dinheiro é imaginativo, como tenho dito. Assim, dinheiro na mão desperta possibilidades imaginativas: fazer aquilo, ir lá, ter isso. Ele revela os Deuses que dominam minhas fantasias – rigor saturnino, generosidade jupiteriana, exibição marciana, sensualidade venusiana. O dinheiro lança meu comportamento em fantasias míticas, tão diferente em diferentes pessoas. Por que deveriam as pessoas concordar em relação ao dinheiro – onde investi-lo, com o que gastá-lo, onde colocá-lo? É um fenômeno verdadeiramente politeísta na vida do dia-a-dia. Como tal, o dinheiro é um fenômeno intensamente cultural. Chegou à história com os gregos e não antes deles. Pertence à constelação das Musas, necessária para a cultura da imaginação, e, portanto, torna-se realmente diabólico quando a imaginação não é valorizada (como no Cristianismo). A feiúra, a corrupção do poder, a natureza puramente quantitativa do dinheiro hoje em dia – nada disso é culpa dele, mas culpa de ele ter sido separado e destituído dos Deuses de onde ele se originou.

Deixem-me agora ligar esse tema com outro deste Congresso: formação de analistas. Em algumas ocasiões, candidatos explicaram-me que uma das razões de quererem ser treinados como analistas é que a prática analítica oferece uma maneira nobre de se ganhar dinheiro. Enquanto há tantos trabalhos desalmados no mundo, dizem eles, a análise lhes paga para ficar com a alma, sem ter que abrir uma lojinha mística, ensinar violão, ou plantar abóboras e tomates em casa. Não é preciso ser economicamente marginal. O analista combina alma e dinheiro; o dinheiro analítico é dinheiro bom, limpo e bem pago. Os cursos de formação seduzem porque, evidentemente, resolvem o dilema cristão do *shekel versus* alma, sem ter que seguir a solução espiritual da pobreza.

A resolução de um par de opostos, contudo, somente perpetua sua oposição: o terceiro requer os outros dois para que ele exista. Só quando conseguimos cair totalmente fora do dilema que divide dinheiro (e alma) em oposições espirituais e materiais é que podemos enxergar que há *psique* no dinheiro todo o tempo e de todas as maneiras, que ele é “um tipo de poesia”, que ele é total e inteiramente psicológico e não necessita de nenhum tipo de redenção em dinheiro limpo, bom e nobre e, portanto, não precisa de nenhuma repressão na pobreza e no ascetismo do espírito que se volta contra a matéria.

De fato, a equação “dinheiro = *psique*” sugere que se encontra mais alma onde os problemas do dinheiro são mais extremos, não na pobreza, mas no luxo, na cobiça miserável, na avareza, na alegria da usura, e que para algumas pessoas o medo do dinheiro e sua importância pode ser mais psicologicamente devastador e, portanto, terapeuticamente recompensador, do que os medos sexuais e a impotência. Demônios extraordinários são alarmados quando tocamos o complexo monetário. E nenhum outro complexo é mantido em maior sigilo. Os pacientes revelam mais facilmente o que está escondido embaixo de suas calças do que aquilo que está escondido dentro dos bolsos dessas calças. Os freudianos que encaram as pequenas bolsas femininas como símbolos genitais poderiam descobrir ainda mais coisas se fizessem a redução na direção oposta.

Onde exatamente está escondido o complexo monetário? Muito frequentemente ele se esconde nos disfarces do amor, onde tanta alma está também escondida. Como mostrou Tawney, o protestantismo e o capitalismo entram no mundo juntos. E, depois de todos esses séculos, ainda se dão as mãos afetuosamente em tantas famílias protestantes, em que dar, receber, economizar, participar, apoiar, gastar, desejar (a herança) são modos de se aprender a amar. Por muito tempo “gastar” (*spending*) em inglês tinha um significado tanto genital quanto monetário, enquanto que as palavras “vínculo”, “rendimento”, “seguro”, “crédito”, “lucro”, “obrigações”, “cota” e “débito” (como *schuld* ou culpa) trazem todos duplos sentidos de amor e dinheiro. Os duplos sentidos fazem um duplo vínculo: para a cons-

ciência protestante capitalista renunciar às atitudes psicológicas da família frequentemente se torna refutar o dinheiro de casa, o que, em casa, é sentido como uma recusa de amor. A equação “dinheiro = *psique*” é uma variante expressiva do mito de Eros e *Psique*, mas aqui dinheiro entra no lugar do amor.

Mas, afinal, o que faz o dinheiro pela alma: qual sua função específica ao possibilitar a imaginação? Faz com que a imaginação seja possível no mundo. A alma precisa do dinheiro para se refrear de voar para o reino do Bardo, a realidade “somente-psíquica”. O dinheiro segura a alma no vale do mundo, na poesia do concreto, em contato com o mar como *fatós*, aqueles duros e escorregadios *fatós*, tão perduráveis, irritantes, e limitantes, que, sem cessar, envolvem-nos em necessidades econômicas. Pois economia significa originalmente “doméstico”, fazer a alma no vale do mundo, cobrando e sendo cobrado, ostentando, trocando, barganhando, avaliando, pagando, devendo, especulando...

De forma que a negociação de honorários, quer no estilo de Vasavada ou no de Covitz, é uma atividade inteiramente psicológica. O pagamento de honorários pode assumir diversos estilos, desde jogar em cima da mesa notas sujas de cruzeiros antes que a hora comece, ou presentes, acordos e persuasões, ou ainda o envelope discretamente passado, até o modelo médico abstrato de recibos e cheques despersonalizados. Continua verdadeira a velha piada: “Quando um homem diz: ‘Não é pelo dinheiro, é pelo princípio’ – é pelo dinheiro”. É no dinheiro que está a questão real. O dinheiro é um princípio irreduzível.

A análise, como percebem os candidatos, realmente permite que alma e dinheiro se encontrem. A espiritualidade da divisão cristã fica suspensa: prestam-se contas aos Deuses e aos Césares num mesmo pagamento. Pagamos tributo à dispendiosidade do trabalho de alma, pois que ele é raro, precioso, caríssimo. E fazemos jus ao dinheiro comum pelos “serviços profissionais prestados”: uma frase igualmente apropriada ao médico, ao encanador e à puta.

Que os analistas tenham problemas ao justificar seus honorários ultrajantes (e que, ao mesmo tempo, sintam que nunca ganham o suficiente comparado com advogados e dentistas) pertence à natureza arquetípica do dinheiro, como vimos observando. A questão do dinheiro não pode ser administrada com mais facilidade do que o sexo ou o mar. Ela se ramifica nas várias direções de nossos complexos. O fato de não podermos acomodar a questão do dinheiro em análise mostra o dinheiro como um modo importante da imaginação manter nossas almas fantasiando. Assim, para concluir minha participação neste painel, “Alma e dinheiro”, sim, alma e dinheiro; não podemos ter um sem o outro. Para encontrar a alma do homem e da mulher modernos começa procurando naqueles fatos embaraçosos e irreduzíveis do complexo monetário, aquele louco caranguejo correndo no fundo de silenciosos mares.

*Anthropos phusei politikon zoon**

Não há nada a se fazer a não ser pedir ajuda da Bruxa – a Bruxa metapsicologia. Sem a especulação e a teorização metapsicológicas – quase disse fantasia – não daremos um passo adiante.

Freud, *Análise Terminável*, 1937

A teoria dos instintos é, por assim dizer, nossa mitologia. Os instintos são seres míticos, soberbos em sua indefinição.

Freud, "Ansiedade e vida instintiva"

Novas conferências introdutórias sobre psicanálise

Durante muitos anos, participei da seleção, fui professor, analista e examinador de candidatos que se preparavam para a carreira de psicoterapeutas analíticos. O termo psicoterapia analítica tem aqui um significado neutro, abrangendo psicanalistas de tendência freudiana, psicólogos que seguem a psicologia individual adleriana, psicólogos analíticos da corrente junguiana e outros que seguem Reich, Horney, Winnicott, Balint, Klein *et al.*

Numa observação profunda desses candidatos, desde sua primeira proposta e entrevistas até as sessões de supervisão e relatórios de casos, ocorre uma importante omissão, uma omissão nos nossos métodos de investigação, que somente nos últimos anos vim a reconhecer, quando minhas próprias conjecturas metapsicológicas me deixaram enfeitiçado pelo mundo.

A omissão? Nunca indagamos sobre a vida política, a história, opiniões e atividades dos candidatos; tampouco a vida política do paciente, cujo caso está sendo supervisionado e relatado minuciosamente, é discutida.

A religião, sim. A posição econômica, naturalmente; com certeza, a capacidade de ganhar dinheiro não é desprezada. A história familiar, o trabalho, as raízes étnicas, a emoção, os ideais, e naturalmente os sonhos, recordações e o *frisson* sexual, até mesmo os filmes, a literatura, a jardinagem, os carros, o teatro, a arte, a música... Mas não a política. A que partido pertencia o paciente, se é que pertencia a algum; qual seu engajamento político na comunidade; quais suas tendências quanto às questões cotidianas... esquerda, direita? Em que causas e interesses o paciente está empenhado nesse momento, que papel a política desempenha nos conflitos

*Palestra apresentada na conferência "Speculations" no Museu Freud, em Londres, em 1990.

familiares. Qual a história política da família: trabalhista, anarquista, marxista, socialista, latifundiária, agricultora, operária, teoricamente liberal, livre comerciante, trabalhadores de escritório, fascista... em outras palavras, como, de que maneira e em que grau o paciente se tornou um cidadão?

Se admitirmos que o social não é o aspecto mais importante de nossa vida, isto é, o fato de estarmos emaranhados numa teia de classes e estilos, posições econômicas e línguas, e, se admitirmos que o contexto social afeta as atitudes, os humores, as reflexões ou aquilo a que chamamos de "consciência psicológica", isso tudo também não é verdadeiro para a política? Como e por que tem sido omitida?

A omissão, qualquer que seja sua razão, é uma lacuna na consciência que indica uma repressão – imagino aqui estarmos num contexto freudiano com o qual todos concordamos. Ou, colocando de forma mais enfática: essa lacuna indica a presença da negação, um mecanismo de defesa contra a política, mantendo a psicoterapia analítica imune à infecção causada pelo organismo político, *au dessus de la mêlée*.

Embora meu impulso seja condenar essa ausência, do contrário eu não a teria sentido suficientemente para ter escrito sobre ela, tentarei me conter e perguntar com neutralidade: qual é sua necessidade? Tomemos a defesa como um sintoma, tão essencial e necessário para a *Sache*, e perguntemos a que serve a ausência da política? Qual é a presença na ausência?

Sugiro que interpretemos a defesa como uma defesa imunológica, um escudo para proteger a psicoterapia analítica da invasão das paixões provocadas pela passagem do desfile militar, mantendo-a inviolada, de modo que os fenômenos psicopatológicos do indivíduo possam germinar, florescer e se desenvolver em sonhos e humores, fantasias e sentimentos, projeção, simbolização, associação e transferência, tudo dentro dos limites do consultório, seu *temenos*, seu vaso hermético. Assim como o trabalho deve ser mantido imune ao excesso de interpretação psicológica, do excesso de mexericos, encontros sociais, contato com membros familiares – o comércio natural da vida corriqueira –, também deve ser protegido da política.

Em outras palavras, a política é apenas uma das infecções e invasões contra as quais a terapia lança sua defesa imunológica. Profissionalmente, não atendemos os membros de nossa própria ou de uma mesma família. Não atendemos o namorado ou a namorada de nossos pacientes ou seu marido, esposa, filhos. Não trabalhamos com nossos amigos; não participamos de seminários, atuações ou qualquer tipo de apresentação de nossos pacientes, e nem eles das nossas. Essa é a nova disciplina da imunidade chamada ética profissional, não imaginada por Freud. Não participamos de forma alguma da vida de nosso paciente; apenas de sua psique. Os limites são definidos, rigorosamente disciplinados, e, hoje em dia, policiados. A

espessura dessas barreiras atesta a importância dada à fantasia de uma completa separação de vida e reflexão, de exterior e interior, de pessoa enquanto paciente e pessoa enquanto cidadão.

Aqui, a Bruxa metapsicológica está claramente em atividade, pois essas barreiras, separações e defesas, esse sistema de imunização, escondem suposições antropológicas e ontológicas sobre a natureza do ser humano e a natureza do próprio ser:

- a) que o ser humano e o próprio ser podem ser seccionados;
- b) que a vontade consciente pode manter essas divisões sem infiltrações;
- c) que a segmentação favorece a consciência psicológica;
- d) que o psicológico e o político podem ser concebidos como dois discursos distintos;
- e) ou, colocado numa contradição extrema com o intuito de ser mais claro: o político não é psicológico e o psicológico não é político.

Muito provavelmente, a terapia analítica deseja permanecer dentro dos limites de seu território como uma mística lúbrica do interior. Essa poderia ser nossa disciplina e tarefa: na serenidade reflexiva, a busca inquisidora de sonhos, fantasias, humores e imagens individuais. A investigação e a compreensão do ser individual. Sim, essa é uma tentativa, mas é a terapia da alma? Torna o inconsciente consciente, como Freud descreveu nossa tarefa? Para isso, devemos chegar aonde a alma está doente e onde o inconsciente reina mais profunda e impenetravelmente: a *polis*. Pois o inconsciente não permanece imóvel. É isso que a palavra sugere. Onde está o inconsciente hoje? Com certeza, não está na infância, na família, na sexualidade, nas anomalias sintomáticas, nos sentimentos, nas relações, nos símbolos arcanos – isso tudo é conversa fiada, presente em qualquer manual do tipo “faça-você-mesmo”. O que uma vez já foi o “inconsciente”, manifestando-se como um ato falho, agora está na boca do povo. Onde somos mais incapazes, aquilo do que mais sofremos e pelo que mais nos anestesiemos, isto é, reprimimos – com protetores de ouvido, trancas nas portas, álcool, aparelhos eletrônicos de alta-fidelidade, café e consumismo –, é o mundo exterior, a *polis*. Retiramos a psique de lá e ficamos inconscientes no que diz respeito a ela; a *polis* é o inconsciente. Tornamos pacientes e analistas superconscientes, indivíduos muito atentos e extremamente interiorizados, e cidadãos muito inconscientes.

O individualismo enquanto doença

Definitivamente, o paciente não pode, por definição, tornar-se cidadão enquanto o modelo da psique, ao qual a análise terapêutica serve, permanecer fixo onde está. Esse modelo localiza a psique de forma tanto intrapessoal (dentro do ser humano) quanto interpessoal (entre os indivíduos num relacionamento, transferência, dinâmica de grupo e sistemas familiares). A alma não está no mundo das coisas como árvores, pedras, carros e cinzeiros, tampouco no mundo dos sistemas como educação, finanças, partidos políticos, linguagem e tecnologia. Ainda que hoje cada vez mais os fenômenos físicos e institucionais sejam descritos como “doentes”, ainda assim localizamos a psicopatologia no indivíduo.

Claro que a cultura crítica, como podem demonstrar Szasz, Illich ou Foucault, os absurdos dessa localização isolada e a relatividade da palavra “doente” como totalmente dependente de uma definição cultural. Contudo, eles não se aprofundam o bastante para concluir que, se a definição de psicopatologia é inerente à cultura, então a própria psique também pode ser definida como inerente a ela.

Não, não chegamos a essa conclusão e permanecemos dedicados ao individualismo. Ainda restringimos a psicopatologia ao ser humano e, portanto, também a psique pertence ontologicamente ao ser humano. A psicoterapia analítica continua a argumentar que, se a natureza ou a cultura apresentam doenças, isso se dá por causa das ações humanas: nós somos a sua causa. Portanto, em primeiro lugar deve vir a cura do ser humano; todos para a análise – arquitetos, políticos, empresários, professores –, e então o mundo melhorará.

Isso não deu certo e não dará certo porque o modelo é imperfeito. Ele exclui a alma do mundo – as coisas são desalmadas e o ser individual deveria carregar nos ombros o peso substancial da alma, reanimar com seu próprio sopro projetivo o que a teoria declara morto por definição.

A morte da alma do mundo foi articulada pelo francês de educação jesuítica, bacharel, militar e cavalheiro, Descartes, que a chamou *res extensa*. Lá fora, como também tudo nesta sala, incluindo nossos corpos, é apenas matéria morta. Descartes, senão os 1.500 anos de Cristianismo que o antecederam, aniquilou o mundo, transformando-o numa massa sem alma, num depósito de lixo. Descartes e os cristãos inventaram o lixo, a poluição e também o consumismo. *Monsieur* Descartes foi ratificado por uma sociedade européia, incluindo *Mr.* Newton e *Herr* Kant – isso a despeito de Platão, Plotino, Ficino e os românticos, para quem o grande Deus Pã nunca morreu, e especialmente Spinoza, para quem Deus e o mundo eram uma substância que existe, cujo mundo era absoluta e completamente almado, espiritualizado e divinizado – ou, em nossa pobre linguagem secular, cate-

quizado. Conservemos esse pedacinho de história filosófica, normalmente chamado golpe de Descartes, como um ponto brâmane brilhante afixado exatamente sobre o nosso terceiro olho analítico, para nos lembrar que os psicoterapeutas analíticos são, na verdade, freudianos franceses, ou seja, cartesianos. Enquanto encarmos o mundo alheio à terapia e o indivíduo como o único lugar possível para a consciência, podemos estar praticando nossa profissão com as ferramentas de Freud, mas, o que praticamos é a teoria de Descartes. E a alma não pode se livrar da análise até que possa se livrar do cartesianismo e, permita-me acrescentar, do Cristianismo.

Agora, Freud tenta escapar. (Arrisco-me a dizer que sua insistência sobre o judaísmo era parte de sua tentativa de se libertar da visão de mundo cartesiano-cristã. Mas isso é apenas um aparte.) Freud tenta escapar do individualismo ao apelar para a universalidade da teoria edipiana; ao fundamentar a libido num substrato biológico; ao estender o Eros a um princípio cósmico para além das zonas erógenas da pele; ao descer às profundezas arcaicas como a horda primal, o *id* primordial; *thanatos*, nirvana, entropia. Esses encantamentos metafísicos imaginam forças coletivas além do indivíduo.

Todavia, se examinarmos atentamente seu ensaio de 1922, "A teoria da libido", veremos que ele bloqueia seu próprio escape. Logo após o parágrafo sobre narcisismo, ele refuta a visão de libido coletiva de Jung, mais ampla, e, em seguida, refuta o instinto gregário de Trotter, que "induz os indivíduos a se reunirem em comunidades maiores". Freud diz que "a psicanálise entra em contradição com essa visão. Mesmo que o instinto social seja inato, ele pode ser remontado à... infância do indivíduo..." Ou, conforme ele diz no ensaio de 1922 sobre o instinto gregário: "Ousemos então corrigir a afirmação de Trotter de que o homem é um animal gregário e afirmar que ele é, em vez disso, um animal tribal, uma criatura individual conduzida por um chefe".

Acho que sua rota de escape pode ser encontrada nesse mesmo ensaio de 1922, "A teoria da libido", no qual ele descreve a "libido objetal". Como todos recordamos, ela é a libido que flui para o objeto e absorve a libido do objeto. Conhecemos bem a idéia corolária de que "o processo patogênico, conforme testemunhado na *dementia praecox*" (Freud), manifesta a retirada da libido dos objetos de tal maneira que o próprio ego se toma um objeto da libido, ou aquele estado narcisista no qual alguém está apaixonado por si mesmo.

Se o luto é aquele sentimento que reconhece a morte do objeto, aquela condição psíquica que revela uma libido do objeto não mais catequizada ao mundo, então não estamos de luto todo o tempo? E não é a ideologia do consumismo, que movimenta a economia do Ocidente e atravessou o muro de Berlim, em outras

palavras, fazer compras – nosso lazer favorito segundo as estatísticas sociais –, aquele compromisso sintomático que lamenta compulsivamente a perda do objeto ao tentar concretamente re-catequizá-lo? Porque a Bruxa Má da metapsicologia ocidental declarou o mundo morto, apenas eu, *res cogitans*, existo. Claro, vivo alternada e até mesmo simultaneamente, tanto a onipotência quanto o luto. Claro que fico deprimido – a maior síndrome que aparece nas práticas médicas ocidentais – e claro que sinto a *Weltschmerz** e, naturalmente *Sophia* "lamenta", como disseram os gnósticos e alquimistas. A depressão crônica congênita e as defesas maníacas contra ela, inclusive aquela defesa maníaca chamada esperança pela salvação e redenção, são o preço que continuamos a pagar pela morte de Pã e pela alma pagã do mundo.

Uma certa psicologia americana moderna, social e ecológica – naturalmente sem fazer menção aos deuses pagãos ou a uma *anima mundi* – subverteu a psicoterapia ao revelar seus princípios no individualismo humanístico e liberal do século XIX. Estou me referindo aos trabalhos de Sandel, Bellash, Cahoon, Wicker e, especialmente, Sampson, que passarei a citar. (Como podemos sentir, já existe uma psicologia social e ecológica no meu gesto: da América estou dando uma resposta para a França; mais ainda, estou privilegiando meu próprio ponto de vista, de forma alguma desconstruindo, mas argumentando, postulando, exatamente como um modernista antiquado.)

Vou citar Sampson agora: "Não existem indivíduos que possam ser definidos separadamente do mundo; as pessoas são formadas com e por meio de suas ligações, conexões e relações". Um *res cogitans* cartesiano – desprendido, desimpedido, livre para escolher, dono de si mesmo e autodefinido (alguém que decide seu "próprio pensamento"), anterior à comunidade e seu governo e para quem a comunidade e seu governo existem – apresenta a fantasia modernista do individualismo que é, por definição, anômico, muito antes que a *anomie* fosse descoberta por Durkheim como um fenômeno sociológico. O indivíduo forte, com um ego forte, capaz de enfrentar, controlar e dominar os problemas como uma entidade independente dotada de liberdade para falar, pensar, idolatrar, congregar-se, viajar, publicar, possuir propriedades e legá-las aos descendentes; cuja vida comunitária não é inerente mas deriva necessariamente de um contrato social que garante livre acesso à vida do outro; cuja razão independe de qualquer contexto; esse indivíduo que a psicoterapia analítica tenta sustentar com suas noções de desenvolvimento do ego autodeterminado é simplesmente um anacronismo. Essa é uma visão da natureza humana que alcançou seu apogeu no Ocidente no século XIX, o contexto político

*Em português, "dor do mundo". (N. do T.)

de tempo e lugar de Freud. Na verdade, a teoria da personalidade que continua a dominar a psicoterapia analítica é em si uma reflexão sociológica ou ecológica oriunda de um clima psicológico particular, que também viu o apogeu do colonialismo, do industrialismo, do capitalismo etc.

A partir desse ponto de vista ecológico, ou político se preferirmos, nossas teorias da pessoa que é o paciente e a prática de compreender a pessoa separadamente do contexto político no qual a pessoa, EU, está encaixada e através do qual a pessoa, EU, é formada, podem apenas favorecer o delírio de um indivíduo transcendental, um indivíduo que transcende a comunidade, precisando de um fiador para a minha subjetividade isolada, um *Self* ou Deus transcendente e original. Esse fiador completamente incognoscível e não fenomenal é também uma ficção neurótica ou uma fantasia onipotente que impele cada análise terapêutica em direção a uma meta inalcançável e utópica. Além disso, essa elaborada fantasia de individualismo não repete meramente o esplêndido isolamento do administrador de fazendas, do capitão de indústria e do acadêmico continental em sua torre de marfim; ela também reconstrói no consultório o Deus teológico do monoteísmo anômico, transcendente, onisciente, onipotente. Porque não praticamos a política, praticamos a religião. Naturalmente, Freud e Jung tiveram que atacar a religião repetidas vezes, e Lacan tem que declarar que, se a religião vencer, a psicanálise está condenada. A religião, quero dizer nosso Deus monoteísta ocidental separado do mundo, sempre ameaçará a psicoterapia analítica, uma vez que o *anthropos*, o paciente, é criado precisamente à imagem desse Deus.

Esses críticos, ou teóricos, e novamente cito Sampson, dizem que o empenho da psicoterapia em compreender o indivíduo, e então, baseado nesse modelo, aplicar o que é revelado pela investigação analítica ao organismo político – à moda da esquerda freudiana e de Norman O. Brown –, é ilusório porque esse indivíduo não existe mais. O paradigma se alterou. De forma que Sampson pode dizer: “Simplesmente compreender o indivíduo enquanto indivíduo não é mais pertinente para compreender a vida humana”. O caos, a anarquia, a descentralização, a ecologia, as cadeias de informação, a desconstrução – desumanizar o homem protagonista existencial como uma medida para todas as coisas – forçarão o cidadão latente a sair de seu esconderijo enquanto paciente e correr para o mundo, guiado pela libido objetual em direção a um novo refúgio em meio à comunidade da alma do mundo.

Retornemos por um momento à frase de Aristóteles: “O homem é por natureza um animal político” (*Anthropos phusei politikon zoon*). Desdobremos essas quatro palavras:

1) *Anihropos*: não simplesmente o homem, mas humanidade, ser humano, e o ser humano completamente realizado, uma vez que forma e *telos* implicam um no outro, pois a causa formal fornece a imagem em função da qual, em seu benefício e para sua realização, a humanidade existe. Não somos apenas animais políticos por natureza; é como animais políticos que somos mais completos e realizados.

2) *Phusei*: a matéria e a estrutura básicas, a substância original, a essência, a natureza, a realidade da espécie humana, são políticas.

3) *Poittikon*: de *polis*, a cidade, e fortaleza. A palavra *polis* significa, em suas raízes etimológicas e cognatas, “aglomeração”, “multidão”, “torrente”, associada, por exemplo, a *palude* (pântano), “aguaceiro”, “correnteza”, “cheia”, “enchente”, “inundação”, “transbordamento”, “nadar”; um significado congenitamente plural, muitos, póli, como no cognato latino *pleo-pleve, plenus, plerus, plebs, plus, plural*. Portanto, *polis* menos como instituições, governos, negócios cívicos, do que como aglomeração, uma comunidade, o *demos* (Dionísio é o favorito da divindade *demos*).

4) *Zoon*: a força animal da vida, uma vitalidade orgânica, um *élan vital*, qualquer pessoa individual. *Zoe* era uma das principais palavras associadas a Dionísio.

O paciente enquanto cidadão

O que aconteceria se imaginássemos o paciente como cidadão? Qual seria então a natureza do discurso terapêutico? Podemos imaginar uma sessão de terapia, uma entrevista com um novo candidato, a supervisão de um caso na *polis* de Atena, em vez de sob a tutela de Édipo e seu *heuriskein*, ou seja, seu impulso cego para o “conhece-te a ti mesmo”, *gnothi seauton*?

Estou sugerindo que podemos imaginar uma terapia pós-analítica, uma terapia centrada pós-*Self*, que dissolve essas identidades, as quais o recente desconstrucionismo provou serem problemáticas, se não inválidas; identidades tais como sexo, papéis familiares, continuidade histórica da pessoa, até mesmo a subjetividade do ego. Se a identidade pode ser dissolvida, com ela vão aqueles individualismos isoladores da linguagem terapêutica como unidade, centralidade, totalidade, integração e, especialmente, aquele mitologema substantivo intensamente reflexivo ou termo-divino enfeitante: *Self*.

Por que esse termo, *Self*, é o último reduto de todo substancialismo e de toda identidade. Contudo, ele tem que experimentar sua própria crise de identidade. Onde quer que apareça – e algumas vezes aparece disfarçado de pessoa e personalidade, indivíduo e individualidade –, ele se assume como portador da consciência

reflexiva, o que, claro, é seu significado primário. Nessa palavra está o espelho. E seus significados compostos mais primitivos em inglês (medievais) como idêntico (*Selfsame*) e voluntarioso (*Self-willed*) aludem diretamente ao termo como portador da identidade. Em outras palavras, o ataque à identidade subjetiva precisa de um deslocamento maior da idéia básica sustentadora de toda a terapia analítica, a idéia de *Self*.

Suponhamos que não mais imaginemos o *Self* como uma dinâmica homeostática interior de um organismo biológico, ou como o lampejo moral de uma transcendência incognoscível, ou como a inerente atividade reflexiva da consciência, ou como *puton*, ou autonomia (voluntarioso e idêntico) de qualquer sistema distintamente definido. Suponhamos que devamos reconhecer, enxergar através, equiparar, e então descartar essas noções mais favoritas de *Self*. Uma razão para esse descarte é que nenhuma dessas noções favoritas necessitam de relações externas; não há nenhuma necessidade de um exterior, um outro, nem mesmo um eco. Elas podem ser imaginadas totalmente por si mesmas e assim alguém pode se conhecer inteiramente por e através de si mesmo, na contemplação do auto-reflexivo *inspectio*, conforme o chamou Descartes. Como fundamentalmente, auto-reflexivamente auto-satisfatórias, elas precisam do exterior e do outro apenas como complementos narcisistas, como objetos transicionais, como espelhos vítreos, para “ter experiências” como passar pela fusão e separação, inveja, problemas de autoridade, sentimentos de castração, e assim por diante.

Em vez disso, imaginemos outra definição, nem biológica, nem teológica, psicológica ou ontológica, mas sim política. O *Self* como a interiorização da comunidade.

Então, perguntar numa sessão terapêutica sobre a política é perguntar sobre o *Self*. Assim, a busca de autodesenvolvimento requer a busca da comunidade. Para procurar confirmação do rumo que dá à sua vida – estou no caminho certo ou não, estou reprimindo, estou centrado – uma pessoa olha menos para a dinâmica da psique ou para as vozes e visões das epifanias transcendentes do que para a comunidade real de sua vida real. Desse modo, a busca do *insight* necessita de um correlativo objetivo, o lugar onde o *insight* se manifesta, a comunidade em vez da transferência.

Não quero interpretar literalmente comunidade como sendo a política concreta da vizinhança, ou quaisquer dos inumeráveis níveis de engajamento político. Mas estou inclinado na direção do *Gemeinschaftsgefühl**, de Alfred Adler, um

*Em português, “sentimento de comunidade”. (N. do T.)

sentimento social que ficcionaliza muitas metas, muitas atividades políticas literais, como retóricas para o sentimento, em que a libido objetual pode ser intensificada, diferenciada, manifestada. Em toda parte alguém se imagina como cidadão em que o discurso sobre o *Self* e a leitura desse *Self* e de suas ações são sempre concebidos num contexto de *Gemeinschaftsgefühl*.

Se o *Self* e sua atração pela interioridade reflexiva não dizem respeito a um lampejo imanente da alma de um Deus transcendente, ou a um germe, semente, verdade, centro ou núcleo de força de vontade, mas, em vez disso, o *Self* for constituído de contingências comunitárias, então a atração pela interioridade deve, ao mesmo tempo, ser uma atração pela exterioridade, pelas contingências do campo ecológico real – onde estou localizado, com quem estou, o que está acontecendo com meus animais, meu alimento, meus móveis, que papel desempenham a torradeira, o jornal, o barulho da geladeira no lugar onde estou. Para me encontrar devo voltar-me para essas contingências, visíveis e invisíveis. Daí, para trabalhar com o inconsciente, para fomentar meu desenvolvimento, meu autoconhecimento e a cura de minha doença, não mais me deixarei levar pelos sonhos, nem caminharei sozinho na natureza ou ficarei trancado num quarto para meditar e analisar ou recordar minha infância, esperando que algo dentro de meu cérebro ou pele se manifeste e me guie. Em vez disso, volto-me para o que simplesmente está aqui, minhas salas e seus objetos, meus conhecidos e suas reações, meus vizinhos e suas preocupações, pois isso expõe o meu *Self*, pois é disso tudo que sou formado. A interiorização da comunidade significa compreender, observar, dedicar-me ao que realmente me atrai e me enfurece. Esse meio agora é o espelho, e o *insight* é agora ultraje.

As emoções permanecem dominantes. Mas não são mais concebidas literalmente como interior, apenas na minha fisiologia, no *id* profundo, no cérebro mais primitivo, recessos neurovegetativos, secreções hormonais. Em vez disso, uma emoção pode ser imaginada como um “influxo divino”, conforme disse William Blake; “providenciado” pelo mundo no sentido de J. J. Gibson; como “presenças que afetam” conforme Robert Armstrong chamou-as; revelando “importância” no sentido de Whitehead; suportadas por objetos, cenas e situações conforme seu “caráter fisiognômico” à maneira da psicologia Gestalt clássica. Agora, uma emoção se torna um campo de significação e valor, afetando-me a ponto de me fazer sair, *ex movere*, do autoconfinamento.

Já que o luto não mais seria interiorizado como depressão e tratado como um estado interior, independente das perdas de objetos na alma do mundo, então a raiva não será vista como uma condição privada de agressão ou hostilidade interior, minha personalidade individualizada auto-responsável. Em lugar disso, a raiva manifesta um ultraje primal sobre uma situação real. Sou afetado pela sua pre-

sença; pela presença do enraivecer. Nas palavras de Wallace Stevens: "*The lion roars at the enraging desert*"*. Assim, também a vergonha não será interiorizada como culpa e vinculada a uma estrutura imaginária chamada ego ou *Self* e por ela possuída, mas refletirá as "falhas" específicas, ou seja, sinais de omissão e comissão (cometimento) que eu, enquanto ser humano, carrego ao caminhar pelo mundo. Nem o medo – essa emoção suprema que reconhece o poder do objeto – será convertido em ansiedade despropositada e considerado totalmente intrapsíquico. Por fim, nem o desejo, que chega até onde o coração pode penetrar e retira a repressão do rosto do mundo revelando sua atração – desejo como reação ao brilho do mundo –, nem o desejo será socado no armário das necessidades pessoais.

Para o paciente se tornar cidadão, a psicoterapia analítica, a princípio, dificilmente fará mais do que devolver ao mundo as emoções que atraem o paciente para o mundo. Ao seguir a extroversão inata da emoção, sua fascinação pelo objeto e sua ligação libidinosamente pegajosa com o outro, o envolvimento do paciente se transforma de *Self* em objeto. Ainda assim, uma interiorização está acontecendo o tempo todo, tornando mais sutil e sofisticado o campo emocional, atendendo à necessidade do mundo por uma alma e à necessidade da alma por um mundo além de si mesma. Por que o mundo invoca a libido na face de todo objeto. Ele seduz, vocifera e apavora, ao que permanecemos insensíveis, defendidos por nosso sistema imunológico, que declara que esses chamamentos são projeções porque as emoções foram trancadas no interior.

A terapia como sintoma

Nessas últimas páginas, focalizemos novamente a prática da análise. A "prática clínica", como os profissionais gostam de chamá-la.

No círculo de meus companheiros hermenêuticos, cada vez mais ouço três tipos de queixa. A primeira: "Acho que sofro de uma leve narcolepsia; adormeço, cochilo no meio da sessão". A segunda: "Gostaria de reduzir o tempo de trabalho; estou trabalhando 25, 35, 45 horas por semana e isso é demais". A terceira (essa reclamação não é expressa diretamente) refere-se a compulsões sexuais, indiscrições entre analista e paciente, comitês éticos, testemunhos, investigações, denúncias contra o que é chamado "atuação (*acting out*) na esfera sexual".

*"O leão urra no deserto enfurecido." (N. do T.)

Que papel a psique desempenha nessas três aflições que ocorrem na terapia, para a terapia e, talvez, por causa da terapia? Uma coisa está clara: nesses três sintomas, um certo desejo quer pôr um fim à terapia. Começemos pelo terceiro, a compulsão sexual.

Muito claramente, a percepção e a consciência do analista sabem que quebrar a regra da barreira erótica não apenas termina com a análise enquanto tal, mas também pode terminar com a carreira do analista enquanto analista. Seja como for, o *acting out*, como é chamado, ocorre num número maior de casos do que oficialmente é relatado ou admitido. Existem muitas interpretações desse sintoma. Vou tentar uma interpretação da compulsão sexualizada em termos da "libido objetual".

A outra pessoa na sala – paciente ou analista – personifica a única possibilidade humana dentro de uma análise para quem a libido pode fluir. A pessoa sentada na outra cadeira representa a cura do narcisismo analítico simplesmente por estar lá como Outro. Além disso, o paciente para o analista e o analista para o paciente transformam-se em objetos tão irresistíveis porque também foram proscritos pelas regras analíticas como possibilidades libidinosas. O analista e o paciente não podem atuar seu desejo um pelo outro. O narcisismo da situação – quando a libido é revertida para o ego e não para o mundo (exceto o mundo enquanto a Outra pessoa que está na outra cadeira) – torna-os absolutamente necessários um ao outro, enquanto os tabus estabelecem que são absolutamente estranhos um para o outro. Entretanto, o objeto exterior também está presente na análise. Assim, o paciente para o analista e o analista para o paciente vêm a ser o modo simbólico de terminar a análise por meio do amor.

Naturalmente, as pessoas são quase sempre movidas pelo que Freud chamou de "dilema amoroso do paciente narcisista: a cura pelo amor em vez de pela análise" (1914, p.59). No entanto, devemos perguntar se essa escolha neurótica, como Freud a chamou, surge do narcisismo do paciente e do analista ou se surge do narcisismo da situação analítica. Afinal, a fantasia de uma oposição entre amor e análise ocorre na fantasia anterior de cura que, em primeiro lugar, aproxima as pessoas. A compulsão erótica que assedia as duas pessoas não é um sintoma de sua falibilidade ética ou vulnerabilidade às repressões pessoais. Ao contrário, é um sintoma da terapia.

É a terapia que gera seu próprio sintoma, ao qual nem o paciente nem o analista estão imunes, porque o individualismo narcísico isolado da terapia não pode segurar o impulso instintivo da libido objetual que aparece disfarçado na doença, obsessão erótica, uma doença que visa curar as pessoas da doença mais fundamental, a própria terapia.

A primeira de nossas condições, a narcolepsia ou o cair no sono, como a paixão, também põe fim à análise como um prolongado pairar sobre o caso expos-

to; põe fim à própria consciência, já que ela é definida pela “atenção”, “vigília”, “ativação cortical”, “prontidão aperceptiva”, “continuidade de percepção”. A psique se ausenta da atividade analítica; na verdade, ela entra no estado do sonho, a primeira condição que necessita de análise. Adormecer, como apaixonar-se é a perda do autocontrole; o indivíduo completamente devolvido ao Zuyder Zee. Curiosamente, como no caso da paixão, a sonolência excessiva acontece apenas na sessão analítica; não acontece em casa, nem quando se assiste à televisão, nem dirigindo, nem durante outras conversas, leituras, reuniões. A narcolepsia é um sintoma “terapeutêmico”, como se a terapia na pessoa do analista não estivesse meramente desconstruindo a si mesma, mas estivesse firmemente decidida quanto à destruição da consciência.

A linguagem da segunda queixa – “Gostaria de reduzir o tempo de trabalho, trabalhar menos, afastar-me mais, rearranjar minha agenda, mas não tenho sido capaz de fazê-lo” – leva-nos à esfera do vício. O vício em relação à minha agenda, ou seja, em relação às horas que disponho para atender os pacientes cada semana, cada mês, às vezes com anos de antecedência, literaliza e substancia o tempo em blocos exatos num livro de apontamentos. Extraviar ou perder a agenda é completamente desorientador: a pessoa se torna dependente da agenda, até mesmo desejando que chegue janeiro ou setembro de cada ano para obter uma novinha e vazia agenda, cheia de espaços em branco.

Embora seja eu quem prepara a agenda, não sou seu dono. Passo a ser escravo do tempo analítico. A agenda desempenha o papel de Robã, Golem, Eulenspiegel, Frankenstein. O desejo tenta se libertar. O desejo imagina outros objetos libidinosos que não as horas analíticas, mas a agenda não o permite. “Devo checar minha agenda.” Tornei-me dependente da autonomia do tempo substancializado. A agenda, enquanto Outro, ignora a minha vontade. Vejo pouca diferença entre dependência de substâncias como álcool e drogas e a dependência da substanciação, como tempo e horários. Ambos declaram a derrota do individualismo independente. Fico amarrado a uma objetificação, que é o que a libido objetual deseja, procura alcançar. Mas os obscuros objetos do desejo que me ligam ao mundo e me tornam co-dependente de sua atração – precisamos tão desesperadamente um do outro – permanecem insatisfeitos, e a libido objetual fica comprometida quando os objetos não são as coisas de um mundo animado, mas são seus substitutos: álcool, drogas, fumo, objeto sexual, consumismo, agendas.

De qualquer forma, sabemos a partir de Freud que todo sintoma tem seu *telos*. Como um compromisso, um sintoma pretende curar a condição na qual o sintoma se origina. Os sintomas que acabei de esboçar ameaçam o individualismo precisamente na sua fortaleza, a porta dupla fechada para proteger a câmara analítica.

Esses três sintomas – a compulsão erótica, a narcolepsia e o vício da agenda – testemunham um colapso no modelo da psicoterapia analítica, aquele modelo que se supõe imune aos movimentos, não apenas do mundo, mas movimentos da libido objetual procurando alcançar o mundo, movimentos muitas vezes teoricamente distorcidos e, portanto, clinicamente disfarçados de projeção e *acting out*.

Assim, como frequentemente fiz no passado, estou novamente interpretando o patologizar (desta vez, o patologizar acontecendo na própria terapia) como uma desintegração necessária à terapia (desta vez, um colapso de seu sistema imunológico), uma revelação de sua noção humanista liberal de autodeterminação, uma fenda em sua personalizada e cristianizada alma encarnada e um retorno da libido objetual: do individualismo inerentemente agorafóbico, apolítico e autoconfinado da terapia para a animação da alma do mundo, a *anima mundi*, que reivindica o paciente como animal político antes de reivindicá-lo à terapia.

Quando a análise pode reconhecer que o cidadão tem prioridade sobre o paciente, então a análise pode reverter sua atenção sutil e diferenciada para aquela área na qual Jung e Freud delinearam a individualidade: o coletivo, o instinto gregário, a horda primal, aquela aglomeração e inundação da *polis*, e o chamado da *agora*. Então, nosso lema não mais seria apolônico e edipiano, ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΨΤΩΝ, “conhece-te a ti mesmo”; não mais *cogito ergo sum*, mas *convivo ergo sum* – traduzido livremente: “Compartilho, sou de um partido, logo existo”.

Beleza natural sem natureza*

As amargas lutas políticas e as discussões técnicas sobre as selvas, a poluição, a energia e temas afins têm fundamentos que não são exclusivamente ecológicos, baseados não apenas em considerações sobre a biosfera, mas também têm profundas bases estéticas na necessidade de beleza que tem a alma. A necessidade que a psique tem de beleza é fundamental. Todos os povos têm práticas de embelezamento: o realce de seus corpos, seus utensílios, seus movimentos na dança, sua fala na poesia e na música. Quando a satisfação do impulso da beleza está localizada na natureza e a natureza é ameaçada de destruição, o ser humano sente uma perda de alma. Somos levados a extraordinárias medidas de conservação, não para preservar as lesmas ou os grous berrantes enquanto tais, mas para preservar a necessidade da alma de beleza e a satisfação dessa necessidade pela natureza.

Embora nossa tradição ocidental tenha há muito condenado a natureza a ser ou uma máquina, um inimigo, ou uma extensão sem vida e sem alma da matéria objetiva a ser explorada, essa mesma mentalidade, arrogante e endurecida, paradoxalmente reteve uma tênua associação entre beleza e natureza. O tranquilo córrego e a cachoeira alva, o céu imenso e limpo, o pôr-do-sol, as montanhas distantes e as grandes árvores – têm sido esses nossos modelos de beleza e, portanto, refúgios para a alma.

Mas não foi sempre assim na história de nossa civilização. Durante vários períodos a natureza – ou o mundo físico “lá fora”, incluindo os mares, as montanhas e as florestas – foi considerada demoníaca. Há, por exemplo, um volume grande de literatura científica datada dos primeiros dias deste país insistindo que as florestas deveriam ser radicalmente derrubadas para que a luz do sol pudesse secar o ar e assim melhorar a saúde humana. As florestas virgens foram, durante séculos,

*Palestra apresentada no simpósio “Present, tense, future, perfect?”, em Fair Park, Dallas, em setembro de 1982, sob os auspícios da organização For The People.

um lugar temido. Nossa linguagem ainda guarda traços dessa vilificação do natural. *Bárbaro, selvagem, agreste, pagão, rústico, campônio, bruto*, como termos de opróbrio, derivam de paisagens naturais – também “cara-de-pau”, “duro como uma pedra”, “topeira”, “caipira”. O natural não é necessariamente o belo e o belo não é necessariamente o natural. Vamos levar um pouco mais adiante essa distinção entre a idéia da beleza e a idéia da natureza e explorar os resultados práticos de nossa investigação.

Os filósofos já notaram pelo menos sessenta diferentes conotações do termo *natureza*. Talvez Heráclito estivesse certo, lá nos primórdios do pensamento ocidental, quando disse: “A Natureza ama esconder-se”. Ou, pelo menos, é tão enganosa quanto as ninfas míticas ou tão ilusória quanto a idéia hindu de *lila*, a natureza como uma exibição ou apresentação brincalhona e sedutora. Basta usar a palavra e já estamos enleados em nostalgia, medos, fascínios e veneração. O “natural” enreda-nos em sua história, não a natureza como vegetação, rochedos ou comportamentos irrefletidos, mas a história de uma idéia, percursos de imagens carregadas de emoção. A astronomia de Kepler, a botânica de Linneu, *Farbenlehre* e *Urpflanze* de Goethe, as espécies de Darwin, e a hipótese contemporânea de Gaia apresentam parábolas da imaginação mítica que atuam sobre a consciência como mitos de criação. Em outras palavras, a imaginação está continuamente criando e recriando a natureza numa nova forma; a natureza é arquetipicamente psicológica.

Estou sugerindo que não podemos simplesmente tomar a natureza “naturalmente”, inconscientemente. Tendemos com muita frequência a usar as palavras “natureza” e “naturalmente” significando “inconsciente” e “inconscientemente”, como se a natureza se referisse a um ambiente puramente físico de ar, água, terra e fogo; animais, plantas e minerais; corpos planetários, movimento, substância, e suas formas, cores, temperaturas e sabores – um mundo todo “lá fora” não inventado por mentes humanas ou construído por mãos humanas, um mundo sem qualquer tipo de consciência e anterior a toda a consciência enquanto base. Ser natural se tornou ser simples, sem autoconsciência, sem arte. Simplesmente determinado. Dados. Puramente objetivo. Isso também implica que a natureza é objetivamente pura, sem artifícios subjetivos, genuína e, portanto, ainda um lugar onde a verdade, a beleza e a bondade subsistem.

Essa determinação, essa anterioridade da natureza é, muitas vezes, expressa como “dada por Deus” e colocada em oposição a “feito pelo homem”. Penso que é essa qualidade de “dado por Deus” que é desejada pela alma quando ela se vira para a natureza para encontrar beleza.

Mas a qualidade e a experiência do “dado por Deus” não precisam ser restritas a costas marítimas, encostas montanhosas, gramados e pássaros. “Natural”,

“anterior”, “dado por Deus” podem ser deslateralizadas e passar a significar muito mais do que simplesmente o mundo físico lá fora. “Natural” pode também querer dizer legítimo em vez de proposital; corretamente formado, em vez de expresso livremente; ordenado sistematicamente, em vez de ao acaso. “Anterior” pode também significar dar lugar antes a qualquer coisa que não seja meu *Self* subjetivo. “Dado por Deus”, portanto, pode ser sentido como pertencente a um objeto, como nos exemplos que encontramos no animismo, em que qualquer objeto pode ser animado, ter alma. Qualquer pedra – quer seja no solo, na palma da mão, esculpida numa estátua, usada como ferramenta, ou respeitada como um amuleto – pode ser um objeto que fala, ou seja, um totem ou um fetiche, dependendo de onde for colocada, como é cuidada, e de que seja ritualisticamente encarada. Todo tipo de coisa pode nos dar o sentido da beleza, até mesmo objetos mundanos do dia-a-dia, dependendo menos de sua origem na natureza do que do tratamento que recebem por nossas mãos e mentes. Uma das virtudes do movimento *Pop-Art* tem sido sua habilidade em restaurar o sentido de maravilhamento às coisas banais da vida. O mundo comum pode liberar a experiência do “dado por Deus”, uma vez que nos libertemos de identificar essa experiência somente com a natureza, com aquilo que as mãos humanas não fizeram. Então, aquilo que disseram os gregos se torna óbvio: “Todas as coisas estão cheias de Deuses”.

Começamos a perceber que aquilo que procuramos na natureza – beleza natural – pode ser distinguido do mundo natural. Começamos a perceber, acima de tudo, que o próprio mundo natural não garante necessariamente essa experiência, pois que em várias épocas e culturas a natureza não é o lugar da beleza. E, finalmente, começamos a observar que a natureza como um dado primário não pode ser separada de idéias primordiais, que também são Deus, ou Deuses, dadas na mente humana. Até certo ponto a “natureza” é sempre feita pelo homem, senão diretamente com nossas mãos, com certeza sempre por nossas mentes.

As duas principais idéias que vimos desenvolvendo – libertar a definição de natureza dos estreitos limites das coisas naturais e desentranhar a necessidade de beleza da necessidade de natureza – têm conseqüências para nosso meio ambiente.

Primeiramente, não precisaríamos mais separar o natural do urbano. Se a oposição entre “dado por Deus” e “feito pelo homem” é desnecessária, até mesmo falsa, então a cidade feita por mãos humanas é também natural por seu próprio direito. Certamente é tão “natural” para os seres humanos construir cemitérios, mercados públicos, comunidades políticas e sociais e erigir estruturas para culto, educação, proteção e celebração, como também colher nozes e frutas, caçar animais ou lavar a terra. As cidades pertencem à natureza humana; a natureza não começa no lado de fora dos muros da cidade. Assim sendo, a cidade não precisa

copiar o mundo verde para ser bonita, um hábito que privilegia os bairros afastados, onde cada cidadão tem sua árvore e sua relva privadas. A beleza urbana não precisaria tirar seus modelos da aproximação com a natureza selvagem, colocando árvores em vasos e trepadeiras internas, cachoeiras artificiais barulhentas, que impedem o fluxo natural das conversas, e plásticos que imitam a aparência de couro ou pedra. Novamente, a *Pop-Art* em suas esculturas revelou os dados simples e genuínos de volumes plásticos que não imitam nada anterior a eles mesmos.

Em segundo lugar, se pudéssemos deixar de localizar a experiência do “dado por Deus” apenas na natureza, poderíamos ser capazes de encontrá-la em outros lugares. As grandes catedrais da Europa, por exemplo, foram “dadas por Deus” e “feitas pelo homem” ao mesmo tempo – e foram construídas numa época em que a imensidão lá de fora era normalmente sentida como assombrada pelo mal. A necessidade de beleza da alma era satisfeita principalmente por eventos urbanos tais como espetáculos históricos, música, competições e festivais centrados em torno das grandes catedrais e das barracas. Aquilo que agora procuramos na natureza – inspiração em face do poder e da majestade, maravilhamento com a complexidade, os ritmos, os detalhes – poderia também aparecer em nossas construções. Arranha-céus, hidrelétricas, aeroportos, grandes mercados e hotéis podem ser re-imaginados como estruturas em que a alma pode encontrar beleza, em vez de serem concebidos como funções de serviços seculares eficientemente planejados em termos de seus custos.

Em terceiro lugar, a imitação da natureza se modifica. Imitaríamos o processo da natureza, em vez do resultado do processo; o modo da natureza, em vez das coisas da natureza; *naturans* em vez de *naturata*, como dizem os filósofos. Em vez de construirmos um riacho artificial cruzando um *shopping center*, seria melhor construir um que nos lembre uma bacia fluvial, um conjunto de vertentes margeando um rio, refletindo o modo verdadeiro que a natureza trabalha, digamos, uma determinada geografia texana. Da mesma forma, em vez de se plantar árvores alinhadas numa calçada, deveríamos fazer a própria calçada organicamente serpear como se ela mesma estivesse nascendo em ramificações irregulares. Lembraríamos a natureza no jeito de construirmos, de forma a ecoar a natureza no objeto construído.

A majestática torrente do Fort Worth Water Garden não tem nem um simples desvio, um único seixo solto; é extremamente “não-natural” – pedra, cimento, e um encanamento escondido jorrando pesadamente para baixo. Ainda assim essa construção deslumbra-nos completamente pela experiência que esperamos da beleza natural – sua aventura extravagante, sua grandiosidade avassaladora. A escultura de Henry Moore em frente à prefeitura de Dallas é mais “natural” que as

árvores ao redor dela, embora estas sejam orgânicas. A peça de Moore lembra os contornos, as superfícies e os volumes da natureza. As árvores, contudo, foram planejadas de acordo com o projeto de um *designer*, o correspondente real daquela plantação feita em escala num projeto de arquitetura. (Talvez esse seja o motivo pelo qual elas ainda não cresceram desde que foram enterradas ali há cinco anos.) A escultura de Moore não imita uma grande fera, uma fêmea com a ninhada, um grupo de montanhas – ainda assim ecoa isso tudo. As crianças a tocam, brincam em torno dela. E ignoram as árvores não-naturais.

A imitação da natureza poderia então empregar técnicas como as que há séculos vêm empregando nas artes. O jardim, afinal, não é natureza, mas arte. A reconstrução de um ambiente natural não requisitaria o transplante literal de biosferas inteiras “estacionadas” em áreas deslocadas mas, em vez disso, sugeririam biosferas em miniatura por toda a cidade: arbustos anões híbridos, pássaros cantando em gaiolas, canteiros de vegetais, lagos de peixes, viveiros de insetos, terrários. A Botânica e a Biologia seriam honradamente representadas nas Câmaras Públicas, em vez de estarem presentes apenas na Academia ou a serviço da indústria farmacêutica. Sugiro aqui uma imitação da natureza como uma miniaturização da natureza, como praticam os japoneses. Sugiro uma redução na escala da admiração, de uma imersão romântica e sublime na vastidão para a alegria de se ponderar o particular.

Em quarto lugar, não mais deixaríamos o National Park Service, o Sierra Club ou Deus cuidarem de nossa necessidade de beleza pela proteção ou o cultivo das selvas, das áreas selvagens. Chegaríamos a uma noção mais psicológica de selva ao seguirmos a definição inerente nas leis que regulam as áreas selvagens: entre e se divirta, mas não deixe marcas. Não perturbe nada, não polua nada, não deixe nenhum traço – se possível, nem mesmo uma pegada.

Psicologicamente, essa definição implica que, por onde trilharmos com essa atitude, estaremos criando a experiência da selva. Quando nos movimentamos com os sentidos acurados, escutando, observando, respirando sintonizados com o mundo ao nosso redor, reconhecendo sua anterioridade e a nós mesmos como hóspedes, testemunhando tudo aquilo que foi “dado por Deus”, então teremos feito um momento ou uma área selvagem. A restauração do primitivo começa com uma atitude renovada com relação àquilo que há, seja o que for, esteja onde estiver. (Sei de cursos nas escolas que começam a descoberta da natureza primeiro explorando a cidade, com olhos e ouvidos atentos, e só depois é que vão para o campo. O despertar para a natureza depende da atitude que um observador leva para um lugar e não somente do lugar para onde vai o observador.)

Idealizar a selva e colocá-la em Idaho ou no Big Bend escurece nosso mundo diário, destruindo-o ainda mais. A beleza está em outro lugar, de forma que aquilo que está aqui se torna desolado, não-cultivado, lixo – exatamente o que significava a idéia antiga de selva, o lugar de Caim e do bode expiatório. Ao adorarmos um tipo de experiência selvagem nas altas montanhas, criamos um outro tipo no quintal. A cidade como bode expiatório, lugar de Caim. Em vez disso, o sentido de beleza que procuramos na selva idealizada pode ser fomentado pela atitude de caminhar pelo mundo sem feri-lo, deixando nenhum traço, nenhum resto para outros cuidarem, dando prioridade para a coisa física (o que quer que seja, onde quer que esteja), em vez de para a vontade subjetiva.

Por último, e isso é mais importante para o analista que trabalha na América, poderia haver uma mudança profunda na terapia da alma. A alma poderia ser resgatada dos lugares cheios de alma lá fora, repletos da beleza “dada por Deus”, como se a alma nos fosse dada automaticamente, por osmose, quando nos sentamos embaixo de um pau-brasil ou escutamos as ondas na praia. Contudo, se reconhecermos que a necessidade de beleza deve ser satisfeita, mas que a natureza cênica e física não é o único lugar onde ela pode ser satisfeita, resgataríamos a alma, percebendo que aquilo que acontece com ela é menos dado do que feito – feito por nosso trabalho com ela no mundo real, ao fazer com que o mundo real reflita a necessidade de beleza da alma.

A repressão da beleza*

Meu desejo é mostrar como uma idéia de beleza pode ser útil, funcional e prática. Sempre que as palavras *bella* e *bellezza* aparecem, elas nos elevam a pensamentos sublimes. Esse estilo elevado, é claro, tem sido encarado como uma função da beleza: ela inspira, lembra-nos de nossas asas, como diria Platão, levando a mente a valores permanentes e a verdades eternas. Essa idéia mais elevada de beleza, que se mostra imediatamente pelo efeito que tem em nossa retórica no momento em que começamos a entrar no discurso da estética, não seria discussão nem entre os Clássicos, nem entre os Românticos. E é também essa idéia mais elevada e essa retórica sublime que freqüentemente fazem com que a discussão da beleza seja entorpecedora, *noiosa*, narcoléptica.

Em geral, o efeito narcoléptico das discussões de estética, o moralismo disfarçado de que a beleza é “boa para você”, ou que, na verdade, ela é o próprio Bem, fez com que todo um século se virasse contra qualquer coisa relacionada com beleza, clássica ou romântica, e baniu a beleza da pintura, da música, da arquitetura e da poesia, e também da crítica, de forma que as artes, cuja tarefa já foi considerada como a de manifestar o belo, discute a idéia de beleza somente para descartá-la, encarando-a somente como o bonitinho, o simples, o agradável, o tolo e o fácil. Pelo fato de a beleza ser concebida tão ingenuamente, ela aparece como meramente ingênua, e pode ser tolerada somente se complicada pela discórdia, pelo choque, pela violência e pelas duras realidades terrestres.

Portanto, sinto ter razões suficientes para falar da repressão da beleza. Isso demonstra que estamos aqui hoje engajados numa questão profunda, que não diz respeito somente às artes, à psicologia e à teoria da estética, mas, como pretendo mostrar, também ao mundo em que vivemos e à condição da sua e das nossas almas.

*Palestra apresentada no seminário “Repressione della bellezza”, que aconteceu no Centro per l’Arte Contemporanea Luigi Pecci, em Prato, Itália, em fevereiro de 1991.

Falar de beleza hoje, depois de tão pouco tempo da guerra do Golfo com sua devastação apocalíptica, poderia parecer preciosismo, elitista, até facista. Asseguro-lhes que não é o caso. As discussões sobre beleza durante muito tempo neste século têm sido pervertidas pela apropriação totalitária do tema tão freqüentemente negligenciado pelas preocupações humanistas e existenciais com o desenvolvimento social democrático. A direita política assumiu discussões intocadas pela esquerda. Se não abrímos amplamente essa questão, ela permanecerá não somente reprimida, mas, pior, sujeita a um mal uso totalitário. Então, o que espero fazer hoje é dar um pequeno passo em direção a reclamar para a tradição democrática um pouco do terreno abandonado – semelhante ao que tentei, em ocasiões anteriores, com relação aos mitos gregos e os pensadores românticos. Pois, sejamos claros, o fascismo hoje não está onde estava há cinquenta anos; nem está aqui em nossa disputa desse tema. Hoje, o totalitarismo está na televisão, em sua glorificação do equipamento de guerra, na tecnologia da destruição, na supressão do sentimento humano, com uma linguagem uniforme, e no patriotismo de massa agitado pelo derramamento de sangue.

A psicologia – quero dizer, claro, uma psicologia que faça jus a seu nome, *psyche logos*, o estudo da alma, da psique, da anima – tem sido influenciada por teorias derivadas da medicina científica, da física, da química, da fisiologia, da farmacologia, da antropologia e da lingüística. A psicologia tem sido influenciada, contudo, também pela estética, especialmente pela negação da beleza, que aparece no discurso psicológico como uma ausência, uma repressão. A beleza não é uma categoria nem um fator em psicoterapia quando consideramos a linguagem usada, o estilo do paciente, o gosto exibido pelo terapeuta, as preferências artísticas do paciente; ou quando consideramos que todos vivemos, de um jeito ou de outro, dentro de ideais estéticos: imaginar-nos em termos das vidas de artistas mortos ou como figuras de seus trabalhos, ou em filmes recentes, ou viver momentos em nossas vidas que conscientemente repetem *leitmotifs* da pintura, da música, dos romances. Escolhemos modas, decoramos nossas salas, procuramos restaurantes e julgamos nossos amigos.

Essa curiosa recusa de admitir a beleza no discurso psicológico ocorre mesmo que cada um de nós saiba que nada afeta tanto a alma, transporta-a tanto, como os momentos de beleza – na natureza, um rosto, uma canção, uma ação ou um sonho. E sentimos que esses momentos são terapêuticos no sentido mais verdadeiro: fazem-nos reconhecer a alma e seu valor. Fomos tocados pela beleza. E, como disse, a terapia nunca discute esse fato em sua teoria, e a estética não tem nenhum papel na prática terapêutica, na teoria do desenvolvimento, na transferência, nas noções de tratamento bem-sucedido ou fracassado, e no término da terapia. Sentimos medo de seu poder?

Em meu próprio campo observo, a partir desse fato, que hoje o inconsciente mais significativo, o fator que é o mais importante, porém menos reconhecido no trabalho de nossa cultura psicológica poderia ser definido como "beleza", pois é isso o que é ignorado, omitido, ausente. O reprimido, portanto, não é o que habitualmente supomos: violência, misoginia, sexualidade, infância, emoções e sentimentos ou até mesmo o espírito, que recebe seu tratamento nas práticas de meditação. Todos esses temas são comuns nas conversas diárias. Não, o reprimido hoje é a beleza.

Com isso em mente, deixem-me tentar mostrar agora como a beleza afeta nossas preocupações práticas contemporâneas para além tanto da psicologia (meu campo) quanto das artes (o seu). É claro, vocês notam como estou adiando qualquer tipo de definição de beleza, qualquer passo em direção a deixar claro o que é a beleza. Peço-lhes que mantenham esta questão em suspenso, e que, ao contrário, sintam a idéia de beleza que têm, qualquer que seja ela, deixando que aquilo que falo ressoe com as lembranças e sensações de beleza que se estabeleceram em seus estilos de vida.

A primeira dessas questões é o próprio mundo: ecologia. Em geral, nossa abordagem hoje em dia se voltou à figura mítica de Gaia. A hipótese Gaia de ecologia profunda diz que o mundo é um organismo vivo que respira e, mesmo as pedras e o magma no centro da Terra, o material básico de Gaia, deveria ser imaginado organicamente. Essa hipótese, que interliga o mundo todo, é o triunfo do feminismo e do organicismo. A hipótese de que o mundo está vivo representa uma reversão completa de valores, uma *enantiodromia* do paternalismo do Deus-Pai e de seu instrumento na Terra, o Papa, como também das doutrinas do alto espiritualismo, que vê o mundo como um ato de *creatio ex nihilo* e a matéria dessa terra simplesmente como morta, *res extensa* cartesiana.

No entanto, a hipótese Gaia de ecologia profunda reduz os mistérios do mundo a um funcionalismo interativo; Darwin atualizado; de forma que nosso maravilhamento diante do esplendor complexo do mundo responde menos à sua presença sensorial do que à sua sutil interação – microorganismos, camadas de ozônio, linhagens de vírus, metanol, calor tropical, evaporação, clorofila, combinações genéticas, interdependência das espécies. Nosso maravilhamento ecológico permanece científico – como deveria ser, uma vez que a hipótese Gaia foi formulada por Lovelock e Margulis, ambos cientistas físicos. O mundo da ecologia profunda permanece *physis*, mas essa visão é suficiente para nos atrair para o mundo? Parece bastante claro que devemos fazê-lo. A Grande Mãe Natureza não mais nos dá apoio; agora somos obrigados a cuidar dela. A natureza, hoje em dia, está em diálise, expirando vagarosamente, mantida viva apenas pela tecnologia avançada.

O que pode mexer com nossas profundezas como com as profundezas das necessidades ecológicas? Dever, maravilhamento, respeito, culpa ou o medo de extinção não são suficientes. Só o amor pode manter vivo o paciente – um desejo pelo mundo que lhe conceda a vitalidade, o interesse apaixonado em que se apóiam todos os outros esforços.

Quereinos o mundo porque ele é bonito, seus sons, seus cheiros e suas texturas, a presença sensorial do mundo como um corpo. Resumindo, por baixo da crise ecológica está a crise mais profunda do amor: que nosso amor tenha abandonado o mundo, que o mundo esteja desamado, é o resultado direto da repressão da beleza, de sua beleza e de nossa sensibilidade para ela. Para que o amor retome ao mundo, é preciso, primeiramente, que a beleza retorne, ou estaremos amando o mundo só como uma obrigação moral: limpá-lo, preservar a natureza, explorá-la menos. Se o amor depende da beleza, então, primeiro, vem a beleza, uma prioridade que está de acordo com a filosofia pagã, em vez da cristã. A beleza antes do amor também está de acordo com a experiência demasiado humana de sermos levados ao amor pelo encantamento da beleza.

A segunda de nossas questões, que nos chama a uma prática da beleza, é econômica. Isso pode parecer surpreendente, pois, normalmente, a beleza é imaginada como um acessório, um luxo, para além da esfera da economia. Se, por exemplo, precisamos construir uma praça pública, os planejadores urbanos primeiro se preocupam em organizar a questão do trânsito, daí se preocupam em facilitar o acesso às áreas de compras e de comércio, e então, por último, vem a preocupação com o "visual" do lugar, uma escultura encomendada, uma fonte, um pequeno bosque de árvores e canteiros de flores, iluminação especial. O artista entra por último e é o primeiro a ser eliminado quando o projeto começa a ultrapassar o orçamento planejado. O embelezamento custa muito. Não é econômico.

Ao contrário desta visão comum, a feiúra custa mais. Qual é a economia da feiúra? Qual o custo para o bem-estar físico e para a harmonia psicológica de um *design* descuidado, de corantes vagabundos, barulhos, estruturas e espaços insanos? Passar um dia num escritório sob luz direta brilhante, em cadeiras ruins, vítima do ruído constante e monótono de máquinas, olhando para baixo e vendo um chão revestido de borrões, entre plantas artificiais, fazendo movimentos que são unidirecionais, apertando e desapertando botões com setas que reprimem os gestos do corpo – e então, no final do dia, encarar o sistema de trânsito ou o sistema de transporte público, *fast food*, casas padronizadas – qual o custo disso? Qual o custo disso em absentismo, em obsessões sexuais, abandono escolar, alimentação compulsiva e pouca capacidade de concentração; em drogas farmaco-químicas e as gigantescas indústrias escapistas do turismo, do consumismo, dependência química,

violência esportiva. Poderiam as causas das grandes questões sociais, políticas e econômicas de nosso tempo também ser encontradas na repressão da beleza?

A terceira repressão da beleza encontramos em casa, na psicologia profunda. Hoje em dia, nosso campo está caracterizado por uma intensa subjetividade de auto-reflexão. Introspecção, lembranças, reconstruções, sentimentos – o cultivo da interioridade pessoal. O espelho passou a ser uma metáfora predileta; a adolescência e a infância o *topos* principal, resultando numa síndrome contemporânea, num distúrbio de caráter, relativamente ignorada nos primeiros 75 anos da psicanálise: estou, claro, me referindo ao diagnóstico “narcisismo”.

O narcisismo foi descrito classicamente por Freud, em 1922, como uma ausência ou um distúrbio da “libido objetal”, aquele desejo que se estende ao mundo “lá fora.” Ao contrário, o desejo jorra para dentro, ativando nossa subjetividade isolada. A beleza do mundo perde o fascínio, perde o eco que atrai minha atenção. Porque a beleza do mundo não mais atrai, procuro e encontro essa beleza num olhar autocentrado. Isso é narcisismo e, como revela a origem da própria palavra no conto de Ovídio, narcisismo é um *distúrbio da beleza*, a face do mundo abandonada, a libido sem objeto, voltada em direção ao sujeito narcísico, desordenando seu caráter. Narciso foi cativado não por si mesmo, não pelo reflexo, mas pela beleza.

Se desejamos ser práticos e terapêuticos com relação a isso, supostamente a síndrome mais prevalente a afetar a população mais jovem das sociedades ocidentais, esse narcisismo que impede os relacionamentos e a cidadania, revelando-se como escapismo imaturo autocentrado no alcoolismo, no jogo, nas drogas, no consumismo e no fanatismo, então deveríamos considerar esta síndrome como um *distúrbio no campo da beleza*, um resultado de sua repressão, em vez de um distúrbio no campo dos pacientes individuais. Pois a anestesia na alma do indivíduo não pode ser separada e tratada longe da anestesia na alma do mundo e seu *Zeitgeist**.

Há ainda mais uma arena onde a recuperação da beleza poderia ser valiosa na prática. Penso na filosofia contemporânea.

Normalmente, a filosofia nunca foi aclamada por sua paixão ou compaixão pelas realidades da vida vivida; mas, hoje em dia, ela parece mais fria e insensível – deveríamos dizer “anestesiada” – do que nunca à condição da alma nas ruínas do mundo. Lembro-me de uma conferência, alguns anos atrás, que tinha o seguinte título: “Filosofia – onde está você quando mais a necessitamos?!”

Essa anestesia, aquilo que Robert Lifton chama de “entorpecimento psíquico”, revela-se na filosofia de diversas maneiras: na cosmogonia, em que a especulação sobre a origem do cosmo inventa grandes explosões, buracos negros,

tempestades de gás sem sequer uma linha a respeito de sua estupenda beleza visível, por exemplo, a cada noite no céu. A anestesia se mostra também na teologia do “Deus-está-morto” e no apocalipse disfarçado da teoria do caos. Revela-se no desconstrucionismo pós-moderno que se apóia na semântica que separou o dom significativo do espírito humano do significado do mundo dentro do qual ele se move. Ficamos com os fractais e as partículas espertamente nomeadas (por definição, não-sensoriais) da física teórica, os trocadilhos e as paródias da arquitetura e os jogos de linguagem das análises filosóficas que resultam numa dissociação grave entre o que é pensado, falado e escrito e aquilo que os sentidos vêem, o coração sente e o mundo sofre.

Mas, esperem: ainda não dissemos o que é a beleza. Viemos falando e falando, usando a palavra e, mesmo assim, escapando de defini-la; simplesmente assumindo que todos sabem o que é a beleza. Essa evasão é deliberada: queremos entrar no coração do tema antes de sermos traídos pelas defesas racionais contra o tema. Devemos assumir que todos sabem a resposta, porque uma grande parte da repressão da beleza tem sido sempre uma inabilidade de encontrarmos uma definição racional para ela. Não podemos falar sobre beleza, uma vez que não podemos definir aquilo que estamos falando.

A definição comum cai na disputa comum entre sujeito/objeto. Os subjetivistas, Hume por exemplo, dizem que a beleza está no olho do observador. *De gustibus non disputandum est*. Se há julgamentos conflitivos sobre a beleza de uma pintura, cada observador percebendo a beleza de seu jeito próprio, a resolução se encontra na aquiescência de um gosto iluminado e superior, cultivado por aqueles que são *experts*. Eventualmente, o *expert* de gosto cultivado se torna o crítico de arte influente, o juiz da academia, o diretor do museu, o dono da galeria, de forma que o subjetivismo finalmente se degenera, como em nossos tempos, em comercialismo, em que o preço determina o gosto e substitui o valor. A beleza à venda nas casas de leilão.

Os objetivistas afirmam que a beleza não está no olho do observador, ou, se está, está somente por causa das propriedades formais das obras de arte, lá no próprio objeto: composição, variações de unidade, cor, linhas, contraste, complexidade, acabamento, tensão, sutileza, resolução de conflitos internos, proporção, realização da intenção, harmonia. A beleza é reduzida a formalismos conceituais.

Em vez desses dilemas, suponhamos que devamos imaginar que a beleza seja permanentemente dada, inerente ao mundo em seus atributos, lá à mostra, sempre. Essa radiância inerente brilha mais translucidamente, mais intensamente dentro de certos eventos, em especial aqueles eventos que almejam agarrá-la e revelá-la, tais como obras de arte.

* Em português, “espírito da época” (N. do T.)

Se utilizarmos uma linguagem mitológica para essa radiância inerente, falaríamos de Afrodite, a dourada, a sorridente, cujo sorriso tornou o mundo prazeroso e amoroso. Ela era mais que uma alegria estética; ela era uma necessidade epistemológica, pois, sem ela, todos os outros Deuses permaneceriam escondidos, como as abstrações da matemática e da teologia, nunca realidades palpáveis. (Abstrações, por sinal, requerem provas e crenças; devem se fazer convincentes por meio de argumentações ou pela fé; enquanto que Deuses que manifestam suas qualidades aos sentidos não precisam de tal mediação.) Graças a ela, o divino podia ser visto e ouvido, cheirado, degustado e tocado. Ela tomou manifesta a mente divina. E respondemos à sua radiante presença nas coisas com palavras do tipo “divino, maravilhoso, soberbo, deslumbrante, estupendo, celestial, delicioso, do-outro-mundo” – palavras que atestam a intensificação divina de qualquer coisa comum, quer seja a textura de um tecido, o movimento dos cabelos de uma mulher, o sabor de um vinho.

Exatamente aqui uma passagem de Plotino (IV.4.37) será útil, pois tem a ver com o poder das coisas comuns. Afinal, não é esse o grande mistério: que as coisas comuns – o *objet trouvé*, o jornal, o papel de parede, os selos, a transparência do gelo – podem revelar o poder invisível da beleza? Plotino argumenta que “habitualmente não examinamos ou nem mesmo questionamos de alguma forma as coisas comuns, mas começamos a duvidar quando confrontados com qualquer amostra de poderes que são extraordinários, e vamos ao encontro do extraordinário com perplexidade, embora devêssemos ficar perplexos também diante dessas coisas comuns, como se não estivéssemos familiarizados com elas e alguém nos apresentasse uma descrição detalhada delas e de seus poderes”.

O que Plotino está dizendo é que encaramos as coisas comuns como normais, e que elas são “comuns” precisamente porque não as examinamos detalhada e cuidadosamente o suficiente, o que não permite que o poder de seu sorriso estético apareça. O artista, é claro, realmente revela o incomum no comum. Essa é a tarefa – não distinguir e separar o comum e o incomum, mas enxergar o comum com o olho incomum da intensificação divina. Não é essa a intenção da *Pop Art*? Pois, como Plotino diz mais adiante na mesma passagem: “Devemos admitir, então, que cada coisa em particular tem um poder sem razão... tem um tanto de alma...”

Esse sentido do mundo, como a presença de Afrodite, já está dado na palavra grega *kosmos*, de onde vêm “cosmologia” e “cosmonauta”. *Kosmos*, ao ser traduzida do grego para o latim, tomou-se *universum*, revelando a atração dos romanos por leis universais, o mundo todo girando em nossa volta (*unus - verto*). Cosmo, no entanto, não significa um sistema que a tudo abrange; trata-se de um termo estético, que melhor se traduz como “ajustado”, “apropriado”, “bem arranjado”, de forma

que se torna mais importante a atenção ao particular do que ao universal. *Kosmos* é também um termo moral, como por exemplo *kata kosmon* (desordenado), que, na *Ilíada* (8:179), significa “vergonhosamente”. *Kosmos* também abrange significados tais como “convenientemente”, “decentemente”, “honorável”. Juntam-se o estético e o moral, como em nossa linguagem diária profissional, em que “direito”, “verdadeiro”, “certo”, “correto” implicam em “bom” e “bonito”. Um outro grupo de conotações inclui “disciplina”, “forma”, “moda”. *Kosmos* era usado especialmente a respeito das mulheres, referindo-se a seu embelezamento, decoração, ornamentos, roupas, e a palavra também pode descrever canções e falas doces. “Cosmético” está, na verdade, mais próximo do original que “cósmico”, que tende ao significado de “vazio”, “gasoso”, “vasto”. Os estóicos usavam *kosmos* para a *anima mundi*, a alma do mundo – tudo isso realmente muito diferente de “universo”, que não tem nenhuma implicação estética. Plotino (I.6.2), por estar imerso nas implicações gregas de *kosmos*, ou seja, ordem ajustada, pode então definir que “uma coisa feia é algo que não foi inteiramente encaixado num padrão”.

Se o próprio cosmo implica em beleza, se vivemos num mundo estético, então o modo primeiro de nos ajustarmos ao cosmo seria através de um sentido de beleza. Talvez, por essa única razão, a repressão da beleza tenha proporções cósmicas. Não é de se espantar que a civilização esteja em desordem, e também se compreende o terrível peso imposto ao artista individual para encontrar seu caminho de volta à imposição inata que o cosmo coloca no talento individual. Estamos todos em desordem e necessitamos de terapia porque nos esquecemos que a vida é essencialmente estética, cosmologicamente falando! Nas palavras de Whitehead: “A teleologia do Universo está direcionada para a produção da Beleza”.

A noção afrodítica da beleza como percepção sensorial ou *aisthesis* – de onde vem nossa palavra estética – revela o modo primário de conhecimento e substitui a fé no invisível pela confiança no visível. Em vez da análise dos *microbits* da ciência ou das abstrações de leis abrangentes da matemática e da teologia, a *aparência* do mundo revela sua verdade.

Além disso, ao trocarmos o universo romano pelo cosmo grego, também a beleza se desloca do universal para o particular. Dificilmente nos damos conta de quanto o “universo” favoreceu a ciência, a matemática, a teologia e o direito, desfavorecendo as artes, que lidam com cada evento corporalmente construído em particular, numa pintura, numa dança, numa canção. As artes não são mais gerais que a natureza. Mesmo que na natureza possa haver panoramas e belas vistas, estas permanecem como imagens particulares. Cada estrela numa galáxia de bilhões tem seu lugar e magnitude.

Cosmo não se apresenta como um todo-abrangente, mas como a aparência de adequação de cada coisa como ela é e onde ela está; quão decentemente, quão apropriadamente, quão bem ela se mostra. E sua beleza é a própria aparência; cosmo em cada grão de areia enquanto grão de areia. De fato muito diferente da idéia de beleza num universo onde os objetos de arte são significados por um todo para além deles – a arte das igrejas é um belo exemplo – tomando-se representações de sistemas simbólicos abstratos, portanto desvalorizando a imediação da coisa que está ao alcance das mãos e sua pura aparência – que não tem que ganhar seu poder apontando para uma significação conceitual maior.

Os animais são as testemunhas mais aparentes da importância cosmológica da aparência. Adolf Portmann, o genial zoólogo suíço que morreu há uns dez anos, em várias publicações deu evidência da primazia da aparência. Segundo Portmann, a camada exterior das diferentes espécies está inscrita em sua estrutura genética e se desenvolve antes do olho que pode ver essa camada. Além disso, há pequenas criaturas oceânicas vivendo nos interiores de criaturas maiores do fundo do mar, ou vivendo abaixo do limite que a luz pode penetrar, mas que, ainda assim, apresentam cores vívidas e padrões simétricos que nunca poderiam ser percebidos em seu hábitat, nem mesmo por suas próprias espécies que não têm nenhum órgão ótico perceptivo. Esses padrões não têm nenhum propósito prático, nem para a camuflagem contra inimigos, nem para atrair para o acasalamento, nem para sinalizar mensagens, nem para marcar o território e nem mesmo como armadilhas de caça. São “pura aparência pela aparência”, ou aquilo que Portmann chamou de “fenômenos sem objetivo”. A vida animal é biologicamente estética: cada espécie revelando-se em pêlos, caudas, plumagens, peles, cascas, garras, chifres, presas, colorações, brilhos, conchas, proporções, asas, danças, cantos, porque “aparência pela aparência” é similar à “arte pela arte”; e, “sem objetivo”, portanto não-funcional, é similar à idéia de Kant sobre o estético como uma “intencionalidade sem propósitos”.

Para concluir essas reflexões teóricas originadas na idéia de cosmo e na idéia da aparência animal, espero ter podido sugerir que podemos observar a beleza de um ponto de vista totalmente exterior aos dilemas de sujeito e objeto, totalmente fora das restrições humanas da imaginação teórica. Se a própria vida é biologicamente estética e se o próprio cosmo é primariamente um evento estético, então a beleza não é apenas um acessório cultural, uma categoria filosófica, um domínio das artes, ou mesmo uma prerrogativa do espírito humano. Ela sempre permaneceu indefinível, porque é uma testemunha sensorial daquilo que está fundamentalmente para além da compreensão humana.

Seguindo o que já dissemos, devemos agora ser capazes de encontrar formas de retirar a repressão e atrair o retorno da beleza.

Mas, um aviso antes de prosseguirmos: não poderemos retirar a repressão diretamente, apenas fazendo uma coisa bonita, apenas embelezando, apenas aplicando aquilo que acreditamos ser a beleza, diretamente com nossas mãos, corpos e vozes. Esse caminho direto não nos leva lá, porque a própria função repressiva, aquilo que nega, recusa, ignora, seria o próprio instrumento a empregarmos. Ainda estaríamos fiando-nos no poder da vontade pessoal racional, aquilo que agora a psicologia chama de “ego”, para a realização da tarefa, enquanto que o instrumento da repressão é este mesmo ego. Ele teria primeiro que se tornar ele próprio belo, ou seja, afetado pela beleza. Só semelhante pode afetar semelhante, *similia similibus curantur*.

Para escapar desse dilema – de que o repressor da beleza em sua tentativa de fazer beleza somente efetuará mais repressão – devemos mover-nos indiretamente. Para o ego, o caminho em direção à beleza significa adquirir condições semelhantes àsquelas da beleza.

A primeira delas é o *prazer*. George Santayana – que está entre os grandes patronos mediterrâneos, tais como Plotino, Ficino, Vico, Ortega –, que passou seus anos de maturidade em Roma, onde morreu há uns trinta ou quarenta anos, definiu a beleza como “*prazer objetificado*”. “A beleza”, disse ele, “é o prazer encarado como a qualidade de uma coisa...” Não vemos a beleza assim; percebemos o agradável, a delícia, a alegria sensual. Subjetivamente, o prazer é uma experiência psicológica; objetivamente, o prazer é o que chamamos de beleza. Para mim não resta dúvida de que o elo inato que Santayana propõe entre beleza e prazer indica que o pensamento dele está informado por Vênus, que sua teoria não é apolônica (ou seja, qualidades formais, como as que encontramos na estética clássica de Winckelmann), mas, em vez disso, afrodítica.

Para nós parece que o caminho em direção à beleza começa no prazer, abrir o corpo da alma para o deleite, que é, de qualquer forma, o que está implícito na palavra sensorial *gosto*. Então, a quebra da repressão necessita de uma quebra anterior da repressão do puritanismo e sua negação do prazer.

O segundo caminho indireto se origina na idéia comum de que a beleza detém o movimento. Por exemplo: você vê um falcão planar e mergulhar, uma raposa perscrutando você na floresta, o pulo brincalhão de um golfinho nas ondas. Você prende a respiração e fica imóvel. Essa inspirada momentânea, esse pequeno arfar, essa reação de *aahhhh* é a resposta estética tão certa, inevitável, objetiva e ubíqua quanto se retrair repentinamente na dor e gemer de prazer. Além disso, essa inspirada momentânea é também a própria raiz da palavra estética, em grego *aisthesis*, que significa sensopercepção. *Aisthesis* se liga aos *aiou* e *aisthou* homéricos, que significam “Eu percebo” e também “Eu ofego, luto por respirar”, e a *aisthomai*, *aisthanomai*, “Eu inspiro”.

Isso não sugere que, quando a beleza aparece, devamos ser paralisados; as percepções errantes do olho, a confiança habitual do corpo em seu movimento para a frente, as infundáveis associações da mente, tudo paralisado? A paralisação do movimento tem sido há muito usada conscientemente na pintura, por exemplo no olhar fixo e estático dos retratos cópticos e nos ícones gregos ortodoxos; na natureza-morta, na qual o próprio nome desse gênero de pintura atesta a paralisação do movimento orgânico; na fotografia, em que os instantâneos enquadram e congelam um momento como que numa eterna presença; e nas gigantescas e coloridas pinturas dos anos 60, que fazem o espectador parado na frente delas imergir completamente, abarcado por elas. Ao frear o movimento da mente, do corpo e do espírito, a alma pode se tornar receptiva, como na pintura da Anunciação, onde Maria é surpreendida por um anjo, alarmada, suspensa.

O momento de atenção não dura: ele quebra o fluxo do tempo por um instante, mas o tempo retorna. A continuidade parece ser mais forte que a eternidade. Assim, as disciplinas da Yoga e do Zen buscam estender a graça do momento estético descrita nas palavras de T. S. Eliot:

*"The stillness, as a Chinese jar still
Moves perpetually in its stillness.
Not the stillness of the violin, while the note lasts." ...
"or music heard so deeply
That it is not heard at all, but you are the music
While the music lasts".*

Como o verso de Rilke, "Rose O Rose": esse "O" é o momento paralisado; não a rosa, esse símbolo costumeiro, enquanto tal, é bonita. Ela é bonita por causa do "O" que paralisa; e então a repetição, o "re-espectrar", voltar novamente para ver novamente, como o único movimento possível, o movimento para recapturar a epifania evanescente.

Uma coisa é a coragem de abandonar a ironia; outra é a coragem de ter medo. Se a beleza realmente tem a ver com o poder puro da imaginação, o poder divino de Vênus e Marte, então haverá medo mortal em aceder ao belo. As defesas contra a beleza são frequentemente defesas contra o medo de seu poder, e podemos enxergar algumas dessas defesas: sagacidade e paródia; apelos à mente, antes que aos sentidos; literalismo sentimental; doçura; pretensão sem complexidade; superfície sem profundidade.

Um terceiro caminho vem de Plotino (I,6,2): ele definiu o feio como aquilo que faz com que a alma "retraia-se em si mesma, negando as coisas, afastando-se das coisas, rancorosa e alienada das coisas". Será que isso não sugere que aquilo de que nos afastamos e negamos se torna, portanto, feio? E será que isso também não

sugere que aquilo para o qual nos voltamos pode se tornar belo? A pintura deste século seguiu especialmente Plotino nesse caminho. Voltou-se em direção à escultura africana, a velhas cadeiras e a velhos sapatos, a máquinas, ao aço enferrujado e ao plástico, pedaços de carne morta e corpos humanos distorcidos, objetos comuns manufaturados, aviões de guerra, à vulgaridade de celebridades, à crua matéria da lama, arame farpado, vidro quebrado, e, com tanto sucesso, que dificilmente podemos hoje imaginar que alguma vez esses materiais e esses temas não foram sempre o objeto da pintura. Voltar-se em direção a algo, e não se retraindo, é muito claramente um caminho para a beleza: pense no que fez Constable para as geografias desaprovadas das paisagens; no que fez Goya pelas imagens do horror da guerra; e no que fizeram Toulouse-Lautrec, George Grosz e Otto Dix pelos dejetos da sociedade; no que fez Mapplethorpe pelos sexualmente proscritos. A obra de arte permite que zonas reprimidas do mundo e da alma deixem o feio e entrem na beleza.

Outro requisito no qual insisto é arriscar a intensidade grandiosa e extraordinária, ou seja, arriscar o excesso. Se isso é um preconceito barroco, romântico ou excêntrico de minha parte, são vocês que podem decidir. Mas não nos esqueçamos do valor dos preconceitos, pois, se lhes é permitido ir aos extremos, ou seja, se levamos o preconceito do excesso a tornar-se excessivo, então ele pode mostrar sua intenção final. Os preconceitos violentos de Blake, Mondrian, e também de Cézanne, tenha sido talvez o que os levaram a seus limites extremos, e não sua procura por uma beleza idealizada.

Também está em minha pequena lista esta idéia dos platônicos: não negligencie ou se esqueça dos Deuses. Esse era o mandamento essencial do mundo helênico. De nós humanos não era esperado ter fé, como é esperado dos cristãos; ou obedecer à lei, esperado dos hebreus. Devíamos não esquecer ou negligenciar os Deuses. Certamente, esse aviso tem algo a ver com o papel da beleza na cultura helênica. Mas, qual? Talvez isso queira dizer que a arte, como qualquer coisa que nós, seres humanos, fazemos, lembre os poderes não-humanos e imortais – como eram definidos os Deuses na Antiguidade.

Então, poderíamos retirar a repressão da beleza ao ancorarmos a mente em valores não-humanos. Pois, com certeza, o programa humanista não é o bastante: protesto social e preocupação política, a exploração da auto-expressão e a total utilização dos materiais, a reação de uma escola ou movimento a outra escola, ou movimento, para não se falar do impulso à fama, carreirismo e dinheiro não são âncoras satisfatórias da intenção da mente na elaboração da arte. A beleza não pode entrar na arte, a não ser que a mente que trabalha esteja ancorada para além de si mesma, de forma que, de alguma maneira, o trabalho final reflita o sagrado e o próprio processo do trabalho-ritual.

Talvez o ritual seja a melhor maneira de se entender a frase de Kant de que o estético mostra a "intencionalidade sem propósitos". Realizamos um ritual com uma distante concentração, um "desinteresse" que nada tem de acanhado, e, ao mesmo tempo, com uma devoção que é intensamente passional. O caráter repetitivo e atemporal do ritual retira a repressão da beleza. O ritual suspende o movimento ativo da vontade e do ego em direção a algum propósito fixo. Em vez disso, uma dedicação aos poderes aos quais o ritual serve.

Se há tempo para uma última reflexão, que seja esta: aquele arfar do qual falava vem do peito, que, na Kundalini Yoga, é o lugar do *chakra* do coração. Lá, o inesperado e repentino vaivém dos sentimentos está na imagem de uma fugitiva gazela percebida muito fugazmente em seus movimentos rápidos e surpreendentes e em sua mansidão absolutamente congelada enquanto, parada, olha e escuta – os sentidos apurados. A menos que esse *chakra* ganhe vida, a menos que se abra o coração e que a gazela acorde, permanecemos surdos e cegos, reprimindo, ao contrário, nossas melhores intenções, simplesmente porque o órgão que percebe a beleza, que emite o suspiro da resposta estética, não foi mexido. A gazela se esconde nas densas moitas da alma, ou dorme na inocência. No pensamento do coração, portanto, repousa a chave para a prática da beleza e o fim da repressão. Assim, acima de tudo o que disse – e falei demais, muito rápida e cruamente –, deixemos que o coração seja tocado.

13

E o que é enorme é feio*

I. Sei que o pequeno é belo, mas posso começar pelo Grande? Quero iniciar recordando as enormidades dos acontecimentos durante os últimos cinquenta anos – o meu tempo e o tempo de Kathleen Raine, Robert Bly e de James Lovelock, que vocês ouviram hoje, bem como de muitos de vocês aqui presentes – as enormidades desses cinquenta anos a partir dos anos 30 até os anos 80. E, por isso, estou chamando esta conferência de "...e o que é enorme é feio".

Recordemos algumas das enormidades devastadoras: a Grande Depressão e as imensas manifestações de totalitarismo. A Segunda Grande Guerra Mundial e suas grandes batalhas com milhares de tanques e centenas de milhares de prisioneiros. As armadas e as invasões. Hiroshima, Nagasaki, Bikini, mais brilhantes do que milhares de sóis. As guerras religiosas na Índia e na Palestina, estradas abarrotadas de refugiadas, pessoas desalojadas. Superpotências, auto-estradas, supertanques, supermercados, superestádios. Espetáculos olímpicos, o mundo inteiro assistindo televisão ao mesmo tempo. Conglomerações urbanas de dez, doze, quinze milhões de pessoas. A exterminação de pessoas em Biafra, Bangladesh, Sudão, Etiópia. Mísseis titãs, tiros aéreos, megatons de ataque. Desfolhamento, aceleradores de longo alcance, física de alta energia, fissão, fusão e supercondutividade. Corporações multinacionais. O gigantismo na agricultura, no comércio, na arquitetura. Universidades de 60 mil estudantes. Orçamentos de trilhões de dólares e máquinas de calcular que podem morder e mastigar essas enormidades. Drogas de expansão da mente, a loucura da cocaína, nuvens de cogumelo e visões de cogumelos. Decibéis de *rock*. Recordes quebrados anualmente no salto com vara, arremesso de disco e nos cem metros rasos – mais alto, mais distante, mais rápido. Explosão populacional. O crescimento dos subúrbios, quilômetros e quilômetros de

*Palestra apresentada por ocasião do 10º aniversário da Sociedade Schumacher em Bristol, Inglaterra e publicada em *Resurgence* nº 134, maio-junho, 1989, pp. 4-9 Schumacher Society, Hartland, Bideford, Devon, Inglaterra.

sujeira urbana, cidades incendiadas, florestas incendiadas, falta de moradia e fome. Consumismo gigantesco. Lixo e mais lixo, peixes mortos, o céu morto e espécies raras extintas *en masse*.

Essas enormidades tiveram uma repercussão na esfera das idéias – na teologia, na semântica, na cosmologia. Na teologia, a *Secular city* de Harvey Cox e o *Honest to God* de John Robinson trouxeram Deus para o mundo pessoal e humanístico, destronando o Senhor do Universo, assim como Bulkman desmitologizou Deus. E Thomas Altizer anunciou uma teologia do pós-Holocausto: Deus-está-morto. Isso, o feminismo posteriormente definiu ao submeter o *coup de grace* a todas as patriarquias de todos os lugares, permitindo às Deusas governarem sozinhas, dessa forma concordando com o Papa numa tendência curiosamente monoteísta – o Papa que, em 1950, promoveu Maria ao Paraíso por meio do dogma de sua Assunção.

Na semântica, passamos pelo positivismo lógico e nominalismo radical que reduzem declarações sobre o mundo e a vida somente à linguagem e, então, separaram a significação da linguagem do significado para além da linguagem, conduzindo finalmente a uma desestruturação e a piadinhas espirituosas do pós-modernismo numa pomposa escala acadêmica.

A cosmologia ficou fascinada com os buracos negros, a antimatéria, a teoria da catástrofe, o temor de Heidegger, a ausência de Levinas e a profunda insistência do Budismo sobre o vazio.

Não mencionei muitos outros acontecimentos que nos incentivaram. Esses são mais fáceis de ser assimilados por nossa mente e, por meio deles, podemos compreender uma Nova Era. Estou me demorando nas enormidades, não porque eu seja um contabilista da destruição saturnina, mas, em vez disso, porque essas mesmas enormidades reduziram nossa sensibilidade àquela condição que Robert Lifton chama de “entorpecimento psíquico”, um termo que melhor se ajusta ao nosso tempo e assim substitui a “era da ansiedade” de Auden.

“*Verweile doch, du bist so schön*,” disse Fausto para a visão de sua alma. “Fique por algum tempo, demore-se, você é tão graciosa, tão bela”, mas não podemos perceber Gretchen ou Helena, ou a beleza do mundo, a beleza para a qual E. F. Schumacher insistia que nos voltássemos, se nossos sentidos estão entorpecidos pelas enormidades intumescedoras da mente.

Por este motivo, nossa tarefa é começar exatamente onde estamos, entre o enorme e o feio e nosso próprio entorpecimento, pois uma regra da psicologia arquetípica é “começar exatamente onde você está”. Não fuja procurando origens ou soluções. Simplesmente comece no meio da confusão.

Como psicanalista, meu trabalho é dissipar a repressão do entorpecimento psíquico que é nosso mal-estar atual, repressão esta que é a anestesia de nossa sensibilidade. Peço-lhes para guardar na mente esta idéia de entorpecimento psíquico, pois logo voltaremos a ela com toda a intensidade.

II. O emblema dessa imensa devastação, ou devastadoraimensidão, sofrida pela nossa cultura nos últimos cinquenta anos é comumente chamado de Holocausto. E assim a morte coletiva, de quando em quando, retorna a ele como que fascinada por aquelas imagens horrendas dos campos de concentração nazistas.

Eu costumava analisar constantemente essa fascinação. Costumava achar que estávamos tão insensíveis que era preciso choques dessa pior espécie para eletrizar nossa sensibilidade. E costumava achar que se concentrar no Holocausto da primeira parte do século era um deslocamento dos holocaustos que realmente estão acontecendo em El Salvador e Nicarágua, Camboja e Sudão, África do Sul e os atóis de testes do Pacífico, e no seio daqueles cristãos que esperam o fim do mundo de modo que sejamos salvos.

Mas agora acho que os campos de extermínio nazistas proporcionaram a mais verdadeira imagem do fim de nossa era, fim de nossa civilização a partir da Idade Média em diante, ao retratar autêntica e corretamente a verdade de que o Deus de nossa civilização ocidental está morto.

Não há remédio para a antiga religião: seu mito é agora uma fábula antiga; seus devotos, membros de um culto exótico; seus padres, como os druidas de outrora. Não podemos fugir à verdade de que os campos e os assassinos, como também as vítimas esperançosas, eram membros de uma doutrina religiosa primitiva, adeptos de Deuses antigos, Jesus e Jeová – tudo sem utilidade –, a não ser para nos revelar agora o que Jung observou em seu *Resposta a Jó* que o rosto atual dos velhos Deuses é monstruoso como Leviatã. Heráclito chama isso de reversão psíquica da virtude em vício, enantiadromia, a conversão no oposto.

As vítimas e os perpetradores não eram apenas crentes de uma doutrina religiosa primitiva. A sua fé era Crença. Eles acreditavam na Crença. O “Credo” era sua afirmação religiosa fundamental, seu testemunho para a realidade de seu Deus. Os Deuses pediam aos fiéis para que acreditassem neles e eram sustentados por esses fiéis. Depois do Holocausto, não se podia acreditar nesses Deuses e, desse modo, os Deuses morreram. Mas a própria crença morreu, deixando visível outras maneiras de se estar com os Deuses, assim como estamos diariamente com o mundo, como os animais estão com os acontecimentos. O mundo não exige crença. Ele exige observação, atenção, valorização, cuidado.

Por causa do fim da era da fé judaico-cristã, é bastante aceitável encontrar muita gente, hoje em dia, saudando um Apocalipse. Uma vez que a própria Crença

sucumbe, o fim do mundo anterior, sustentado por antigos Deuses, já está aqui. Somente através de um fim do mundo – como está escrito em João e preestabelecido pelo mito de nossa civilização – os Deuses podem retornar.

Sejamos bem claros: nossa civilização revela uma destruição horrível, imensa, monstruosa, escrita em seu *Livro Sagrado*. Esse, em cada quarto de hotel, ao lado de cada cama, elemento de cada crisma, casamento, funeral e juramento, é o Livro no qual a enormidade de um Apocalipse estabelece seu capítulo conclusivo. *The late great planet earth*, que expõe em detalhes a decretação histórica da chegada do fim do mundo conforme anunciada por João em *Apocalipse*, foi o livro mais vendido em inglês durante toda a década de 70. Dizem que até mesmo o presidente Reagan o leu.

Quando olhamos para esses cinquenta anos através da lente da Divina Ausência, Ausência do Divino, Ausência dos Deuses – que os deuses primitivos não estavam presentes em Treblinka¹ e Maidanek, Dachau e Buchenwald, ou em Hiroshima e Bikini – que os Deuses de nossa cultura, eles próprios, sofriam de entorpecimento psíquico, completamente insensíveis ao mundo, podemos então tirar pelo menos uma conclusão importante.

Na ausência dos Deuses, as coisas tendem para as enormidades. Um sinal da ausência dos Deuses é aimensidão, não meramente no reino da quantidade, mas enormidade enquanto qualidade, como uma descrição horrível ou fascinante, como o Buraco Negro, Aglomerados, Guerras nas Estrelas. Quer se manifeste nas imagens de corporações multinacionais, oceanos poluídos ou nas grandes variações climáticas, aimensidão é a confirmação do Deus ausente. Ou, digamos, que os atributos divinos da onipotência, onisciência e onipresença subsistem sozinhos. Sem o governo benevolente da divindade, a Onipotência, Onisciência e Onipresença se tornam Deuses. Em outras palavras, sem os Deuses os Titãs retornam.

Estamos re-editando as origens das coisas conforme relatado em *Teogonia* de Hesfodo? A primeira grande tarefa dos Deuses foi derrotar os Titãs e atirá-los ao Tártaro, onde deviam ser mantidos longe do mundo dos humanos para sempre. Zeus, então, se casou com Metis (sabedoria e medida); teve relações sexuais com Temis (que lhe deu Horas, Equidade, Justiça, Paz e as Partes); teve relações sexuais com Eurínome, por meio de quem vieram as Graças; com Mnemosine, mãe das Musas, e com Leto, mãe de Apolo e Ártemis. Esses princípios e poderes arquetípicos surgem no mundo somente quando o titanismo é mantido seguramente acuada. A imaginação civilizada, a imaginação da ordem cívica somente começa quando o excesso é contido.

1. Cf. SERENY, Gitta. *Into that darkness* (1974). Nova York, Vintage Books, 1983.

Imaginavam-se os Titãs como Gigantes; na verdade, a imaginação popular, diz Roscher², nunca distinguiu entre Gigantes e Titãs. A raiz da palavra titã significa: “esticar”, “estender”, “expandir” e “empenhar-se” ou “apressar”. A própria etimologia de Hesfodo (*Teog.*, 209) de *títenes* é “esforçar-se”. Essa tentativa de se esforçar, empenhar-se, sugere que a maior reclamação contemporânea de *stress* é a sensação no ego prometéico de seu titanismo. (Prometeu talvez seja o mais conhecido dos Titãs, e a personagem que Kerenyi chamou “o arquétipo da existência humana”, assim sugerindo a propensão titânica em cada um de nós.) O *stress* é um sintoma titânico. Ele se refere aos limites do corpo e da alma, tentando conter o ilimitado titânico. Um verdadeiro alívio do *stress* só começa quando podemos reconhecer seu verdadeiro antecedente: nossa propensão titânica.

Podemos notar uma diferença entre titanismo e *hubris*. *Hubris* é o erro humano de esquecer os Deuses. Quando esquecemos ou negligenciamos os Deuses, passamos dos limites estabelecidos por eles sobre os mortais, limites dados principalmente por Zeus, através de sua união com Metis, Temis e Mnemosine.

O titanismo, portanto, acontece no nível dos próprios Deuses. Não somos Titãs nem podemos nos tornar titânicos – somente quando os Deuses estão ausentes o titanismo pode retornar ao mundo. Vocês compreendem por que devemos manter os Deuses vivos? O “pequeno é belo” requer um passo anterior: o retorno dos Deuses.

Além de Zeus, um inimigo particular dos Titãs foi Dionísio, que foi despedaçado por eles. O que isso diz à nossa condição de agora? Se Dionísio é o Senhor das Almas, como foi chamado, e Zoé, Deus da Vida, o vigor verde e orvalhado que impregna toda a natureza vegetal e animal com um desejo selvagem e tenro de viver, então esse impulso pode ser despedaçado, podemos dizer atomizado, por qualquer procedimento, ambição, lei universal que ultrapassem os limites. Até mesmo o impulso prometéico de beneficiar a humanidade com ações nobres pode ser destrutivo para a delicada força da alma, cujo senhor é Dionísio. Grandes soluções e idéias universais fazem parte da enormidade que estive chamando titânica. Neste ponto, devemos recordar o aviso de Yeats: “A mente que generaliza impede a si mesma daquelas experiências que lhe permitiriam ver e sentir profundamente”.

Por que e como Zeus se tornou o primeiro entre seus irmãos e irmãs? Por que Zeus? E por que Zeus para salvar o mundo dos Titãs? Acho que não foi nem sua força, seus raios, sua inteligência astuta, nem sua lei e ordem, mas, em vez disso, sua grande imaginação. Quando olhamos para seus inúmeros acasalamentos e descendentes – Apolo, Hermes, Dionísio, Hércules, Perseu, Ártemis, Atena e ou-

2. ROSCHER, W. H. *Lexicon der griechischen und roemischen Mythologie*. Hildesheim, Olms, 1965, V: 988.

tros –, ele claramente pode imaginar essas possibilidades existenciais, esses estilos de consciência. Sua esfera de fantasia era perceptiva, grande, fértil e diferenciada. Ele era realmente um Deus do céu, abrangia tudo com sua amplitude de poder de imaginação, equivalente em grandeza articulada à enormidade titânica. A imensidão titânica pode ser abarcada e contida somente por uma capacidade igualmente grande de imaginar.

Além disso, Zeus nasceu ao amanhecer, como dizem, ao ar livre; sua mãe o alimentou no solo extenso. A consciência zeusiana é ativa, sobre a terra, lá, ao ar livre. Ele gera o ativismo que nos diz alguma coisa sobre como enfrentar o titanismo. Não o recolhimento, a meditação, a psicanálise ou a esperança no Outro Mundo.

Conforme foi salientado por Lopez-Pedraza³, fazendo referência aos mitólogos clássicos Nilsson e Kerenyi, os Titãs não têm limites porque não são imaginados, são abstrações. Por isso, a punição deles é por meio de limitações rigorosas: as correntes que amarram Prometeu, o encarceramento no Tártaro. A partir disso, podemos saber que o titanismo evoca a repressão; imaginamos sua derrota em nossa sociedade através de leis mais severas, educação mais rigorosa, melhores sistemas de controle administrativo. A cura da enormidade por meio de uma disciplina maior não é outra coisa senão uma medida alopática, a cura por meio do oposto, que pode levar a um fascismo puritano e moralista, um perigo que o movimento ecológico deve sempre vigiar. Em outras palavras, a repressão do titanismo gera somente outro tipo de titanismo, a menos que entendamos que Zeus está verdadeiramente em atividade: o poder disciplinado da imaginação diferenciada, ou o que chamei politeísmo.

III. Na minha lista de horrores do século XX não mencionei a Psicologia Profunda, pois, concomitante com as enormidades titânicas que relacionei, estão a ascensão, difusão e penetração da psicologia profunda em toda nossa civilização – como uma trêpadeira, crescendo como um parasita, grudado nos troncos de árvores agonizantes, templos decadentes e velhas paredes de tijolos que desmoronam enquanto a psicologia profunda emite mais brotos e ramos e se esforça sempre em direção a mais luz.

A psicologia profunda está em toda parte. Como morreram os Deuses, o *Self* emergiu. Heinrich Zimnir, no começo desse período, em meados da década de 30, disse: “Todos os Deuses estão dentro”. Assim, a psicologia profunda se tornou a religião ou teologia e ritual do interior – sonho, visão, fantasias, sensações, *insight*,

3. LOPEZ-PEDRAZA, R. “Moon madness - titanic love” in STROD & THOMAS (eds.). *Images of the untouched*. Dallas, Spring Publications, 1982.

recordações pessoais de coisas acontecidas. Exploramos o interior, mas encontramos os Deuses?

Como os refúgios na zona rural para os quais os nobres romanos fugiram, durante o declínio e queda daquela época com seus Deuses agonizantes, nossa classe educada e opulenta entrou num refúgio semelhante, o interior de nossa natureza íntima, dentro das paredes de nossa pele.

A justificativa para o refúgio do mundo desordenado tem sido dada pela sabedoria antiga do xamã e do fazedor de chuvas, do filósofo oriental e do santo cristão: coloque a si mesmo em ordem e o mundo seguirá o exemplo. Círculos concêntricos – o mais ínfimo ato interior da mente que medita produz murmúrios para além dela mesma. Consequentemente, o vasto mundo é afetado – assim orienta o argumento introvertido, ou será que devo dizer paranóide? Os junguianos, algumas vezes, assumiram a direção oposta à alma do mundo, caminhando para a alma particular, citando Jung, que disse que somos todos contrapesos nas escalas da história do mundo. Do indivíduo depende o destino do mundo⁴. Acho que esta afirmação pode ser invertida e ser igualmente verdadeira, particularmente hoje em dia: do destino do mundo depende o destino do indivíduo.

Agora, quero relacionar as enormidades titânicas dos últimos cinquenta anos à influência penetrante da psicologia profunda ou psicanálise durante o mesmo período e a ênfase da análise junto ao autodesenvolvimento e individualidade. Existem diversas maneiras de fazer essa conexão. Primeiro, podemos dizer que são simplesmente ocasiões simultâneas e desconexas, sem nenhuma relação significativa. Segundo, podemos dizer que revelam uma relação compensatória: quanto mais horrível a visão do mundo lá fora, mais beatífica a visão do castelo interior. À medida que aumentam as enormidades lá fora, devotamos uma maior atenção aos pormenores dos sonhos, fantasias, sentimentos e relações pessoais. O “pequeno é belo” restringe seu significado ao particular e pessoal.

Nossa linguagem de todo dia fornece evidências dessa fuga do mundo e para dentro de nossas funções particulares. Os adjetivos que usamos para descrever os acontecimentos se tornaram mais e mais egocêntricos. Para a pergunta, “Como foi a noite?” (cu festa, conferência, viagem de avião), respondemos: “Horrível, exaustiva, tediosa, fascinante etc”. Falamos de nós mesmos, de nossas sensações, em vez de descrevermos o mundo real, por exemplo, apinhado de gente, lerdo, cheio de pessoas estranhas, barulhento etc.

Existe uma terceira forma de conectarmos as enormidades à psicologia profunda. Essa terceira maneira é através do movimento do “quando/então”, ou seja,

4. JUNG, C. G. *Collected works* 10. parágrafos 586-88.

viendo ambas como parte de uma imagem e, portanto, coextensivas e necessárias uma à outra. Quando o mundo exterior fica enorme, então nos voltamos para o “eu” interior e, também, quando nos voltamos para o “eu” interior, então o mundo fica enorme.

É essa última correlação que nós, psicanalistas, não estivemos dispostos a explorar: essa possibilidade, essa possibilidade chocante, de que, quanto mais me concentro na psique interior, mais posso realmente estar contribuindo para o mundo como Holocausto, para o Apocalipse, para o fim de nossa civilização.

IV. Há muito tempo venho criticando o desastroso egocentrismo da terapia. Na minha última visita aqui em Londres e em Roma novamente falei do mal do narcisismo psicanalítico, com o que quero dizer o narcisismo inerente em nossa obsessão pela subjetividade. A fascinação pelo *Self*, no entanto, não pode se alterar até reconhecermos que a ocupação da psicoterapia é com a psique, não com o *Self*. Pois, mesmo se definida num sentido cósmico, por exemplo, como o “eu” budista, a palavra ainda aponta para o interior, para um sujeito individualizado. Por isso, a preocupação constante tanto na psicologia budista como na junguiana com o domínio ou o relativismo do ego, da mente ou do *Self*.

A psique, desde Platão, refere-se a uma alma abrangente, para fora e para além de nosso crânio e pele, para além das fronteiras do “eu”, para além de minhas relações intra e interpessoais, para além até mesmo do mundo enquanto meu meio ambiente ecológico ou meu campo projetivo. Conforme disse Jung, a psique não está em mim; eu estou na psique.

Esse sentido do mundo enquanto um ser animado, como um animal vivo, o mundo como animal é o primeiro componente para a cura da enormidade. O sentido animal exorta o mundo como altamente específico e particular. A isso William James chamou de “singularidade”, em vez de totalidade e generalidade. Essa árvore, aquele campo, aquela moita de flores silvestres, esta esquina de rua, aquele cheiro, o gosto dessa água. Quanto mais animal nosso nariz, mais o mundo se apresenta aos sentidos como animal – e, como fazem os povos tribais, prestamos atenção aos valores específicos e poderes de cada acontecimento, cada coisa. Então, o Sagrado retorna do *Wholly other*, de Rudolf Otto, e da vastidão teológica, para essa pedra específica, remédio, rã, passarinho, sacola ou pote*.

O segundo componente da cura da enormidade começa pela confiança nas reações do coração de desejo e ira, o que os escolásticos e os padres da Igreja chamaram *cupiditas* e *ira*. A esses, eu acrescentaria o medo, *Phobos*, o filho de Marte/Ares, e também a vergonha, o *aidos* de Ártemis. Essas emoções profundas dos intestinos,

*Aqui o autor faz um trocadilho entre *Holy* (sagrado) e *Wholly* (vastidão, totalidade). (N. do T.)

fígado, órgãos genitais e coração, essas reações do sangue animal mantêm-nos em harmonia, em contato com o mundo – sua beleza, sua afronta, seu perigo.

A análise capta esses vínculos poderosos que nos mantêm ligados ao mundo e o mundo ligado a nós, chamando-os afetos carregados de projeções. A sabedoria oriental nos ensina a superá-los, pois eles nos prendem à roda, à roda da fortuna, às ilusões da existência.

Mas esses influxos divinos, como Blake chamava as emoções, não são nossos. O desejo, a raiva, o medo e a vergonha são ecos da alma do mundo, manifestações de qualidades do mundo informando nosso corpo e espírito como existir, que postura adotar, o que aceitar e o que abominar, que caminho seguir.

A raiva, em particular, é importante aqui. Lembrem-se: Zeus e seus irmãos e irmãs venceram os Titãs e os Gigantes em combate! Sob o signo de Marte/Ares, o deus da fúria da guerra, da intensidade da guerra. Se a emoção for definida, como em muitas teorias, como um ato retido dentro do organismo, então as emoções querem fazer apenas o que a palavra diz: *ex-movere*, exteriorizar-se, e a raiva é, na verdade, ultraje internalizado ou frustrado**. O ultraje, então, passa a ser a emoção primária. Quando impedido de agir, de se exteriorizar, ele se torna *ira*, raiva, fúria. Assim, reconhecemos que o ultraje possui uma intenção social. Ele nos conduz para a luta, para o envolvimento social com nossas irmãs e irmãos. Ele nota os insultos morais e os danos estéticos. Ele urra em protesto. Como disse Wallace Stevens: “O leão urra no deserto enfurecido”⁵.

Semelhantemente, o desejo foi frustrado e psicologizado como necessidade, de modo que ele também se torna interiorizado, e nos esquecemos do que D. H. Lawrence disse: “O desejo é sagrado”. Acredito que o desejo seja sagrado porque ele é a reação emocional à beleza sedutora de Vênus no mundo que está além de nós. O mundo é um grande sedutor. Seja para o cientista da natureza ou para o homem simples, ele nos atrai. E fortemente! Senão, não existiriam tantos avisos contra sua sedução venusiana, tal como “o mundo, a carne e o demônio”. Da mesma forma, o medo, que é a emoção crucial para a sobrevivência, foi privado pela psicologia de seu correlativo objetivo – os temíveis gigantes lá de fora – e se torna uma ansiedade sem objetivo, livre e flutuante.

Ansiiedade, necessidade, raiva: essas são as emoções das quais a psicologia vive, tendo as trazido para seus domínios ao internalizar o medo, o desejo e o ultraje.

**James Hillman, neste ponto, está utilizando suas próprias palavras para tornar sua idéia mais evidente, num jogo semântico que somente fica claro no original em inglês, ao confrontar as palavras *rage* (raiva) e *outrage* (ultraje). (N. do T.)

5. Cf. o meu *The thought of the heart*. Eranos Lectures Series, Dallas, Spring Publications, 1984, pp. 41-44, para uma explicação do verso de Stevens.

O retorno ao mundo, e o retorno de um mundo almejado, requer o retorno da primazia dessas emoções vivificantes, protetoras da vida e reconhecedoras do mundo. A tarefa psicológica é muito parecida com aquela que temos que desempenhar sobre as qualidades de Newton e Locke, devolver a cor, o sabor, o som e a textura às coisas do mundo, não mais fingir que elas acontecem somente no sensorio subjetivo.

Dessas quatro emoções, uma palavra sobre a vergonha. Até bem recentemente ela também foi rebaixada à condição de culpa, uma emoção localizada no ego ou no superego; ao passo que, na realidade, a vergonha nos invade, jorra sobre nós, verdadeiramente um influxo divino. Para mim, a vergonha parece ser a emoção da ecologia, como *aidos* é uma palavra característica apropriada a Ártemis, aquela dama adorável e esquiva dos bosques, mananciais, colinas e clareiras. Uma canção navajo diz:

"Fico envergonhado diante da terra;
Fico envergonhado diante do paraíso;
Fico envergonhado diante do amanhecer;
Fico envergonhado diante do crepúsculo;
Fico envergonhado diante do céu azul;
Fico envergonhado diante da escuridão;
Fico envergonhado diante do sol;
Algumas dessas coisas estão sempre me olhando.
Eu nunca fico longe de seus olhos."⁶

V. Sujar o mundo com lixo, construir estruturas monstruosas, consumir e desperdiçar para distrair do tédio não é apenas ilegal, imoral ou anti-social e doentio. É vergonhoso, ofensivo para o mundo, nocivo para sua alma.

O terceiro componente da cura da enormidade – que se segue aos outros dois, de localizar a alma no mundo e de confiar nas paixões de desejo, ultraje, medo e vergonha próprias do sangue animal – leva-nos diretamente ao instituidor dessas palestras e sua formulação estética: a palavra belo. Valorizemos a coragem demonstrada por Schumacher em colocar a palavra "belo" no título de seu livro. O pequeno não é eficiente, certo, bom, sadio, natural ou regatador; é belo.

Isso demonstra coragem, pois falar do belo é dissipar a principal repressão dos nossos tempos. Nem o horror, a crueldade, nem nossa vida pessoal e suas vicissitudes sexuais, suas memórias de família, necessidades e ambições são o reprimido hoje. Os últimos cem anos de solidão psicoterapêutica retiraram a repressão das sombras privadas de nossa vida interior. Conhecemos cada centímetro da infância,

os incômodos e abusos, o álcool e as surras; sabemos tudo da diferença entre os sexos, conhecemos cada canto e fresta de nossa *mauvais foi*, miséria e queixas narcisistas. Até mesmo exploramos nossos traumas de nascimento e nossas vidas passadas muito antes e bem distantes da confusão imediata de hoje. Hoje, o Grande Reprimido, o tabu que nunca é mencionado na terapia ou teoria analítica é a beleza. O inconsciente não permanece no mesmo lugar. O que era inconsciente não é mais inconsciente. À medida que a luz psicanalítica avança através da floresta produzindo clareiras, novas sombras aparecem atrás. O inconsciente está sempre onde nós não estamos olhando. Hoje, somos inconscientes da beleza. Somos antiestéticos, estamos anestesiados, psiquicamente entorpecidos.

Além disso, existe um império imenso, feio e maligno trabalhando dia e noite para nos conservar dessa forma. A diversão e a televisão maniacamente saturadas, excessivas, sonoras e fortes, as informações da mídia, a bebida, o açúcar e o café, desenvolvimento e melhorias, consumismo, comprar, comprar, comprar, a indústria da saúde construindo músculos e não sensibilidade, a indústria médica no papel de boticário, pílulas para dormir, pílulas excitantes, tranquilizantes, lítio para crianças. Não somos nem mesmo múmias ou zumbis em nosso entorpecimento psíquico, porque não estivemos no Mundo das Trevas, a terra dos mortos. Estamos simplesmente na caverna de Platão, drogados pelo que está em nossas próprias cuícas; paralisados, entorpecidos.

Meu alerta não é bem aquele clássico: acorde e veja; mas, em vez disso, o dos sentidos, o senso comum. O inimigo não é invisível, intangível. Podemos cheirar o titanismo, tem gosto, fere os ouvidos, as membranas e o globo ocular, os dedos. Nossos sentidos tocam e recuam e se fecham para o mundo, o mundo comum está insensível aos sentidos e, também, à linguagem dos sentidos, à linguagem comum e descritiva de adjetivos e advérbios. No seu lugar, o titanismo de acrossemias e a justificativa para o feio e o imenso com razões abstratas e sem imagens como economia, segurança, utilidade, praticidade, economia de tempo, acessibilidade, conveniência. Não o amor, não o relacionar-se; somente relatar; não o ressuscitar – mas, "Experimente e veja!" (Salmo 34).

Recapitulando, meus três componentes da cura para o titanismo entrelaçam-se. Re-despertar o sentido da alma no mundo anda de mãos dadas com uma reação estética – o sentido da beleza e da feiúra – a cada e todas as coisas; e isso, em contrapartida, requer que se encarem as emoções do desejo, ultraje, medo e vergonha como a proximidade sentida dos Deuses – Marte, Vênus e a Lua – em nossa vida corpórea, e que se assuma a preocupação deles de que este mundo, nosso planeta, vizinho deles, não se torne o último grande planeta Terra.

6. Contado por Torlino, tradução Washington Mathews, 1894, tirado de BERRY, P. *Echo's subtle body*. Dallas, Spring Publications, 1982, p. 5.

Bibliografia*

- A. Livros e monografias
- B. Colaboração em outras obras
- C. Volumes editados
- D. Ensaio e conferências publicadas
- E. Contribuições aos *Eranos Jahrbuch*
- F. Prefácios e escritos ocasionais
- G. Escritos inéditos
- H. Entrevistas

Traduções de A-H em: dinamarquês, holandês, francês, alemão, italiano, japonês, português, espanhol e sueco

A. Livros e monografias

- A60 *Emotion: A Comprehensive Phenomenology of Theories and Their Meanings for Therapy*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1960; Evanston, Northwestern University Press, 1961; revisado em 1964; com novo prefácio, 1992.
- A64 *Suicide and the Soul*. Londres, Hodder and Stoughton e Nova York, Harper & Row, 1964 (Harper Colophon Edition, 1973); Dallas, Spring Publications, 1976.
- A67 *Insearch: Psychology and Religion*. Londres, Hodder and Stoughton e Nova York, Charles Scribner's Sons, 1967; Dallas, Spring Publications, 1979.
- A72 *The Myth of Analysis: Three Essays in Archetypal Psychology*. Evanston, Northwestern University Press, 1972 (Harper Colophon Edition, Nova York, Harper & Row, 1978); Harper Perennial, 1992.

* Listagem completa das obras de James Hillman publicadas até setembro de 1992. As diferentes formas de publicações dos textos foram classificadas de A-H, em ordem cronológica.

- A75a *Loose Ends: Primary Papers in Archetypal Psychology*. Nova York/Zurique, Spring Publications, 1975.
- A75b *Re-Visioning Psychology*. Nova York, Harper & Row, 1975 (Harper Colophon Edition, 1977); Harper Perennial, 1992, com novo prefácio.
- A79 *The Dream and the Underworld*. Nova York, Harper & Row, 1979.
- A83a *Healing Fiction*. Barrytown, Station Hill Press, 1983.
- A83b *Archetypal Psychology: A Brief Account*. Dallas, Spring Publications, 1983; nova tiragem com adendo à listagem das obras, 1985; listagem revista em 1988 e 1992.
- A84 *The Thought of the Heart*. Eranos Lectures Series 2. Dallas, Spring Publications, 1984.
- A85 *Anima: An Anatomy of a Personified Notion* (com excertos dos escritos de C. G. Jung e desenhos originais de Mary Vernon). Dallas, Spring Publications, 1985.
- A86 *Egalitarian Typologies versus the Perception of the Unique*. Eranos Lectures Series 4. Dallas, Spring Publications, 1986.
- A88 *On Paranoia*. Eranos Lectures Series 8. Dallas, Spring Publications, 1988.
- A92 *The Thought of the Heart and the Soul of the World*. Dallas, Spring Publications, 1992.

B. Colaboração em outras obras

- B67 "A Psychological Commentary". In: *Kundalini: The Evolutionary Energy in Man*, de Gopi Krishna. Nova Delhi/Zurique, Ramadhar and Hopman, 1967; Londres, Stuart and Watkins e Berkeley, Shambhala, 1970.
- B71 "The Feeling Function". In: *Lectures on Jung's Typology* (com "The Inferior Function", de Marie-Louise von Franz), pp. 89-182. Nova York/Zurique, Spring Publications, 1971.
- B72 "An Essay on Pan". In: *Pan and the Nightmare* (com "Ephialtes: a Pathological-Mythological Treatise on the Nightmare in Classical Antiquity", de W. H. Roscher). Nova York/Zurique, Spring Publications, 1972:3-65, 156.
- B83 *Inter Views: Conversations between James Hillman and Laura Pozzo on Therapy, Biography, Love, Soul, Dreams, Work, Imagination and the State of Culture*. Nova York, Harper & Row, 1983; Dallas, Spring Publications, 1991.
- B85 *Freud's Own Cookbook* (com Charles Boer). Nova York, Harper & Row, 1985.
- B89 *A Blue Fire. Selected Writings by James Hillman*. Introduzido e editado por Thomas Moore em colaboração com o autor. Nova York, Harper & Row, 1989;

Harper Perennial Edition, 1991; Londres, Routledge, 1990, como "The Essential James Hillman".

- B90 *Oedipus Variations: Studies in Literature and Psychoanalysis*. K. Kenenyi, J. Hillman. O ensaio de Hillman, "Oedipus revisited", pp. 87-169.
- B92a *We've Had a Hundred Years of Psychotherapy and the World's Getting Worse*, J. Hillman e Michael Ventura, Harper San Francisco, 1992. (Excertos apareceram no *New Age Journal*, Brighton, maio-jun. 1992: 60-5, 136-41; no *L. A. Weekly* 14/25, Los Angeles, 22-28 maio 1992: 18-28, e em *The Phoenix*, 12/9, Minneapolis, 1992: 2, 5, 13.
- B92b *The Rag and Bone Shop of the Heart: Poems for Men* (com Robert Bly e Michael Meade). Nova York, Harper Collins, 1992.

C. Volumes editados

- C (1) (Editor associado). *Envoy: An Irish Review of Literature and Art*. 16 edições. Dublin, 1949-51.
- C (2) Student' Association Publications of the C. G. Jung Institute. 3 panfletos. Zurique, 1957-58.
- C (3) *Studies in Jungian Thought*. 11 volumes. Evanston, Northwestern University Press, 1967-74; Lewisburg, Bucknell University Press, 1979.
- C (4) *Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought*. Nova York/Zurique, Irving, Dallas, 1970.
- C63 *The Logos of the Soul*, de Evangelos Christou. Viena/Zurique, Dunquin Press, 1963; Dallas, Spring Publications, 1987.
- C79 *Puer Papers*. Dallas, Spring Publications, 1979.
- C80 *Facing the Gods*. Dallas, Spring Publications, 1980.

D. Ensaios e conferências publicadas

- D62a "Friends and Enemies". *Harvest*, 8, 1962: 1-22.
- D62b "Training and the C. G. Jung Institute, Zurich", "A Note on Multiple Analysis and Emotional Climate in Training Institutes" e "Reply to Discussions". *Journal of Analytical Psychology* 7, Londres, 1962: 3-22, 27-8.

- D63 "Methodologische Probleme in der Traumforschung". Trad. por Hilde Binswanger. In: *Traum und Symbol*, Meier, C. A. (ed.). pp. 91-121. Zurique, Rascher Verlag, 1963. Editado em inglês sem bibliografia em A75a.
- D64 "Betrayal". *Lecture* 128, Londres; Guild of Pastoral Psychology, 1964. Reeditado em *Spring*, 1965: 57-76, e em A75a.
- D66 "Towards the Archetypal Model for the Masturbation Inhibition". *Journal of Analytical Psychology* 11/1, Londres, 1966: 49-62. Reeditado em *The Reality of the Psyche*, Wheelwright, J. (ed.). Nova York, Putnam's, 1968, e em A75a.
- D68 "C. G. Jung on Emotion". In: *The Nature of Emotion*, Arnold, M. B. (ed.). Harmondsworth, Penguin Books, 1968: 125-34.
- D70a "C. G. Jung's Contribution to Feelings and Emotions: Synopsis and Implications". In: *Feelings and Emotions*, Arnold, M. B. (ed.). Nova York, Academic Press, 1970: 125-35.
- D70b "An Imaginal Ego". In: *Inscape* 2, Londres, British Association of Art Therapists, 1970: 208.
- D70c "On Senex Consciousness". *Spring*, 1970: 146-65. Reeditado em *Fathers and mothers*, Berry, P. (ed.). Dallas, 2ª ed., Spring Publications, 1990: 18-36.
- D70d "Why Archetypal Psychology?". *Spring*, 1970: 212-19. Reeditado com pós-escrito em A75a.
- D71a "Psychology: Monotheistic or Polytheistic?". *Spring*, 1971: 193-208, 230-2. Ampliado no apêndice a *The New Polytheism*, de David Miller. Dallas, Spring Publications, 1981: 109-42.
- D71b "On the Psychology of Parapsychology". In: *A Century of Psychical Research*, Angoff, A. & Shapin, B. (eds.), pp. 176-87. Nova York, Parapsychology Foundation, 1971. Reeditado em A75a.
- D72a "Dionysus in Jung's Writings". *Spring*, 1972: 191-205. Reeditado em C80, pp. 151-64.
- D72b "Three Ways of Failure and Analysis". *Journal of Analytical Psychology* 17/1, 1972: 1-6. Reeditado em *Success and Failure in Analysis*. Adler, G. (ed.). Nova York, Putnam's, 1974, e em A75a.
- D72c "Schism: As Differing Visions". *Lecture* 162. Londres, Guild of Pastoral Psychology, 1972. Reeditado em A75a.
- D73a "Anima". *Spring*, 1973: 97-132. Ampliado em A85.
- D73b "Pathologizing (or Falling Apart)". *Art International* 17/6. Lugano, 1973. Revisto em A75a.

- D73c "The Great Mother, Her Son, Her Hero, and the Puer". In: *Fathers and Mothers: Five Papers on the Archetypal Background of Family Psychology*, Berry, P. (ed.). pp. 75-127. Nova York/Zurique, Spring Publications, 1973, 2ª ed., 1990: 166-209.
- D73d "Plotino, Ficino e Vico, Precursori della Psicologia degli Archetipi". *Rivista di Psicologia Analitica* 4/2, 1973:322-40. Reeditado em italiano e inglês em *Enciclopedia*, 1974. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1974:67-80. Editado em inglês em A75a. Também em *Il Pensiero del Cuore: una Lezione Italiana*. Milão, Garzanti, 1992.
- D74a "Anima (II)". *Spring*, 1974:113-46. Ampliado em A85.
- D74b "A Note on Story". *Children's Literature* 3, 1974:9-11. Reeditado em *Parabola* 4, 1979:43-5. Editado em A75a. Também em *Reclaiming the Inner Child*, Abrams, J. (ed.). Los Angeles, Tarcher, 1990:277-9.
- D74c "Archetypal Theory: C. G. Jung". In: *Operational Theories of Personality*, Burton, A. (ed.). Nova York, Brunner/Mazel, 1974:65-98. Abreviado em A75a.
- D74d "Pothos: the Nostalgia of the Puer Eternus". Palestra em francês, maio 1974, em Chambery. Editado em inglês em A75a.
- D75a "The Fiction of Case History: A Round". In: *Religion as Story*, Wiggins, J. B. (ed.). Nova York, Harper & Row, 1975:123-73. Revisto em A83a.
- D75b "The 'Negative' Senex and a Renaissance Solution". *Spring*, 1975:77-109.
- D76a "Peaks and Vales: The Soul/Spirit Distinction as Basis for the Differences between Psychotherapy and Spiritual Discipline". In: *On the Way to Self-Knowledge*, Needleman, J & Lewis, D. (eds.). Nova York, Knopf, 1976:114-47. Editado em C79, pp. 54-74.
- D76b "Some Early Background to Jung's Ideas: Notes on C. G. Jung's Medium by Stefanie Zumstein-Preiswerk". *Spring*, 1976:123-36.
- D77a "An Inquiry into Image". *Spring*, 1977:62-88.
- D77b "The Pandemonium of Images: C. G. Jung's Contribution to Know Thyself". *Art International* 3. Lugano, 1977:35-45. Revisto em A83a. Primeira publicação em alemão em E75.
- D78a "City and Soul". Irving: Center for Civic Leadership, University of Dallas, 1978. Reeditado em *Vision Magazine*, out. 1978:27-9. Reeditado em *Dromedon* 4, 1982:57-9; em *Tarrytown Letter* 25 (The Tarrytown Group), 1983 e no *Urban Resources* 1/4, 1984:36 e 42.
- D78b "Further Notes on Images". *Spring*, 1978:152-82.
- D78c "Therapeutic Value of Alchemical Language". In: *Dragonflies: Studies in Imaginal Psychology* 1/1, 1978:33-42. Reeditado em *Methods of Treatment in*

Analytical Psychology, Baker, I. F. (ed.). Fellbach, Verlag Adolf Bonz, 1980:118-26.

- D79a "Image-Sense". *Spring*, 1979:130-43.
- D79b "Notes on Opportunism". Em C79, pp. 152-65.
- D79c "Puer's Wound and Ulysses' Scar". Em C79, pp. 100-28. Reeditado em *Dromedon* 3, 1983:12-27.
- D79d *Psychological Fantasies in Transportation Problems*. Irving: Center for Civic Leadership, University of Dallas, 1979.
- D80a "La Mesure des Événements: la Proposition 117 de Proclus dans la Perspective d'une Psychologie Archétypique". In: *Science et Conscience*, Cazenave, M. (ed.). Paris, Stock, 1980:238-99.
- D80b "Take a Walk". *D Magazine*, set. 1980:69-78. Abreviado de "Walking", em *The City as Dwelling*, pp. 1-7. Irving: Center for Civic Leadership, University of Dallas, 1980. Reeditado como "Paradise in Walking", *Resurgence* 129, jul.-ago 1988:4-7.
- D80c "Silver and the White Earth". *Spring*, 1980:21-48.
- D81a "Alchemical Blue and the Unio Mentalis". In: *Sulfur: A Literary Triquarterly of the Whole Art* 1, 1981:33-50.
- D81b "Salt: A Chapter in Alchemical Psychology". In: *Images of the Untouched*, Stroud, J. & Thomas, G. (eds.). Dallas, Spring Publications, 1981:111-37.
- D81c "Silver and the White Earth (Part Two)". *Spring*, 1981:21-66.
- D81d "Psicologia Archétipica". In: *Enciclopedia del Novecento*, trad. por Bianca Garufi, 5. Roma I, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1981:813-27. Revisto em inglês como A83b.
- D82a "*Anima mundi*: The Return of the Soul to the World". *Spring*, 1982:71-93. Reeditado com correções em A92.
- D82b "De la Certitude Mythique". *Cadmos* 5/17-18, Genebra, 1982:29-51; em inglês como "On Mythic Certitude", *Sphinx* 3, Londres, 1990:224-244.
- D83a "The Bad Mother: An Archetypal Approach". *Spring*, 1983:165-81. Reeditado em *Fathers and Mothers*, Berry, P. (ed.). 2ª ed., Dallas, *Spring*, 1990:102-19.
- D83b "Yungu Shinrigaku to Toyoshiso". Discussão entre J. Hillman, Hiyo Kawai e Toshiko Izutsu. Trad. por Mrs. Izutsu, Tóquio, *Shiso* 6/708, jun. 1983:1-35.
- D84 "Mars, Arms, Rams, Wars: On the Love of War". In: *Nuclear Strategy and the Code of the Warrior: Faces of Mars and Shiva in the Crisis of Human Survival*, Grossinger, R. & Hough, L. (eds.). Berkeley, North Atlantic Books, 1984:247-67. Reeditado como "Wars, Arms, Rams, Mars: On the Love of War", In: *Facing Apocalypse*, Andrews, V.; Bosnak, R.; Goodwin, K. W. (eds.). Dallas, Spring Publications, 1987:118-36.

- D85a "Extending the Family: From Entrapment to Embrace". *The Texas Humanist* 7/4, 1985:6-11. Reeditado em formato condensado como "Family: From Entrapment to Embrace". *Utne Reader* 27, maio-jun. 1988:62-5.
- D85b "Natural Beauty without Nature". *Spring*, 1985:50-55. Uma versão ampliada de uma palestra no simpósio "Present Tense, Future Perfect?" e reunida no relatório LandMark Program, Gunter, P. A. Y. & Higgins, B. (eds.). Dallas, 1984:65-9.
- D85c "The Autonomous Psyche" (com Paul Kugler). *Spring*, 1985:141-61.
- D86a "Bachelard's Lautreamont or Psychoanalysis without a Patient". Ensaio pós-escrito sobre Gaston Bachelard, Lautreamont, trad. por Robert S. Dupree, pp. 103-23. Dallas, The Dallas Institute Publications, 1986.
- D86b "Notes on White Supremacy: Essaying an Archetypal Account of Historical Events". *Spring*, 1986:29-58.
- D87a "A Psychology of Transgression Drawn from an Incest Dream: Imagining the Case". *Spring*, 1987:66-76.
- D87b "The Dreams of Lost Paradise". *Utne Reader*, jan.-fev. 1987:66-7. Excertos de F85c.
- D87c "Jung's Daimonic Inheritance". *Sphinx*, Londres 1, 1988:9-19.
- D87d "The Right to Remain Silent". *Journal of Humanistic Education and Development* 26/4, 1988:141-53.
- D88a "Sex Talk: Imagining a New Male Sexuality". *Utne Reader* 29, 1988:76.
- D88b "Power and Gemeinschaftsgefühl". *Individual Psychology: The Journal of Adlerian Theory, Research and Practice* 44/1, 1988:3-12.
- D88c "Going Bugs". *Spring*, 1988:40-72.
- D88d "Hegel, Giegerich and the USA". *Spring*, 1988:177-80.
- D88e "The Animal Kingdom in the Human Dream". Outono/primavera, 1988, folha 1; outono, 1980 (sem páginas). The Institute for the Study of Imagination. Excertos de E82.
- D88f "Cosmology for Soul: From Universe to Cosmos" (com "Panel discussions"). Conferência proferida no Tenri International Symposium, dez. 1986. In: *Cosmos-Life-Religion: Beyond Humanism*, Tenri University Press, Nara, 1988:280-301, 391-409. Veja também D89d e na seção *Traduções em japonês*.
- D89a "Back to Beyond: On Cosmology" (junto com respostas). In: *Archetypal Process: Self and Divine in Whitehead, Jung, and Hillman*, Griffin, D. R. (ed.). Evanston, Northwestern University Press, 1989:213-31; 251-65.
- D89b "And Huge is Ugly". *Resurgence* 134, Bideford, Devon, maio-jun. 1989:4-9. Reeditado em *The Bloomsbury Review* 12/1, Denver, jan.-fev. 1992:3, 20.

- D89c "A Course in Miracles: Spiritual Path or Omnipotent Fantasy?" (com Barbara Dunn). *Common Boundary*, Chevy Chase, set.-out. 1989:9-12.
- D89d "Cosmology for Soul". *Sphinx* 2, Londres, 1989:17-33. Veja também D88f.
- D89e "From Mirror to Window. Curing Psychoanalysis of Its Narcissism". *Spring*, 1989:62-75.
- D90a "Plural Art". *Team Spirit* (catálogo da exposição). Independent Curators Inc. Nova York, 1990:59-65.
- D90b "The Elephant in The Garden of Eden". Palestra proferida em homenagem ao Ernest Hemingway Year, out. 1986, Boise State University, Boise. *Spring* 50, 1990:93-115.
- D91a "The Practice of Beauty". Palestra proferida no Museum of Contemporary Art, Prato, fev., 1991. Publicada em *Sphinx* 4, Londres, 1992:13-28, e como "The Repression of Beauty", em *Tema-Celeste, International Edition* 31, Siracusa, 1991:53-64. A sair em italiano pelo Museu Prato.
- D91b "City, Sport and Violence". *Inroads*, 7 nov. 1991:10-8.
- D91c "Terrorism in Disguise". *Resurgence* 146, maio-jun. 1991:18-9. Excertos de B89.
- D92a "One Hundred Years of Solitude or Can the Soul ever get out of Analysis?". In: *Evolution of Psychotherapy: The Second Conference*, Zeig, J. (ed.), Nova York, Brunner/Mazel, 1992:313-25, com resposta a Rollo May, 333-4.

E. Contribuições nos *Eranos Jahrbuch*

- E66 "On Psychological Creativity". In: *Eranos Jahrbuch* 35, 1966:349-410. Zurique/Rhein, 1967. Reeditado em *Art International* 13/7, Lugano, 1969. Revisto em A72.
- E67 "Senex and Puer: An Aspect of the Historical and Psychological Present". In: *Eranos Jahrbuch* 36, 1967:301-60. Zurique/Rhein, 1969. Reeditado em *Art International* 15/1, Lugano, 1971. Em coletânea em C79, pp. 3-53.
- E68 "The Language of Psychology and the Speech of the Soul". In: *Eranos Jahrbuch* 37, 1968:299-356. Zurique/Rhein, 1970. Também em *Art International*, Lugano 14/1, 1970. Revisto em A72.
- E69 "First Adam, then Eve: Fantasies of Female Inferiority in Changing Consciousness". In: *Eranos Jahrbuch* 38, 1969:349-412. Zurique/Rhein, 1972. Também em *Art International* 14/7, Lugano, 1970. Revisto em A72.
- E71 "Abandoning the Child". In: *Eranos Jahrbuch* 40, 1971:358-406. Leiden, E. J. Brill, 1973. Revisto em A75a. Abreviado em *Reclaiming the Inner Child*, Abrams, J. (ed.). Los Angeles, Tarcher, 1990:77-86.

- E73 "The Dream and the Underworld". In: *Eranos Jahrbuch* 42, 1973:91-136. Leiden, E. J. Brill, 1977. Ampliado em A79.
- E74 "On the Necessity of Abnormal Psychology". In: *Eranos Jahrbuch* 43, 1974:91-135. Leiden, E. J. Brill, 1977. Reeditado em C80, pp. 1-38.
- E75 "Pandaemonium der Bilder: C. G. Jung's Beitrag zum Erkenne dich Selbst". Trad. por Philipp Wolff. In: *Eranos Jahrbuch* 44, 1975:415-52. Leiden, E. J. Brill, 1977. Em inglês, incluído em A83a, D77b.
- E76 "Egalitarian Typologies versus the Perception of the Unique". In: *Eranos Jahrbuch* 45, 1976:221-80. Leiden, E.J. Brill, 1980. Reeditado em A86.
- E77 "Psychotherapy's Inferiority Complex". In: *Eranos Jahrbuch* 46, 1977:121-74. Frankfurt a/M, Insel Verlag, 1981. Revisto em A83a.
- E79 "The Thought of the Heart". In: *Eranos Jahrbuch* 48, 1979:133-82. Frankfurt a/M, Insel Verlag, 1981. Reeditado em A84, e em A92.
- E81 "The Imagination of Air and the Collapse of Alchemy". In: *Eranos Jahrbuch* 50, 1981:273-333. Frankfurt a/M, Insel Verlag, 1983.
- E82 "The Animal Kingdom in the Human Dream". In: *Eranos Jahrbuch* 51, 1982:279-334. Frankfurt a/M, Insel Verlag, 1983.
- E85 "On Paranoia". In: *Eranos Jahrbuch* 54, 1985:269-324. Frankfurt a/M, Insel Verlag, 1987.
- E87 "Oedipus Revisited". In: *Eranos Yearbook* 56, 1987:261-307. Frankfurt a/M, Insel Verlag, 1989. Reeditado em B90.

F. Prefácios, traduções e escritos esparsos

- F57 "Prefácio do Editor" a *The Transcendent Function*, por C. G. Jung, trad. por A. R. Pope (Edição privada). Zurique, Students' Association of the C. G. Jung Institute, 1957.
- F63a "Introdução" (com A. K. Donoghue) a *The Cocaine Papers* de Sigmund Freud. Viena/Zurique, Dunquin Press e Spring Publications, 1963:iii-viii.
- F63b "Freunde und Feinde" (com Adolf Guggenbuhl-Craig). *Schweizer Spiegel* 38, 1963:21-6.
- F63c "Introdução do Editor" a *The Logos of the Soul*, de Evangelos Christou, pp. i-iv. Viena/Zurique, Dunquin Press, 1963 (reedição). Dallas, Spring Publications, 1987.
- F67a "Prefácio à Edição Americana", de *Evil*. Evanston, Northwestern University Press, 1967.

- F67b "Prefácio" a *Satan in the Old Testament*, de Rivkah Scharf Kluger. Evanston, Northwestern University Press, 1967.
- F67c "Prefácio à Edição Americana", de *Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*, de C. A. Meier. Evanston, Northwestern University Press, 1967.
- F67d "De Psychologie van Het Kwaad". *Elseviers Weekblad* 23, Amsterdam, 1967:33-4.
- F68 "Prefácio do Editor à Edição Americana", de *Timeless Documents of the Soul*, por S. Hurwitz, M.-L. von Franz e H. Jacobsohn. Evanston, Northwestern University Press, 1968.
- F69 "Ein Kampf auf Leben und Tod? Bemerkungen zum Aufstand der Jugend" (com Adolf Guggenbuhl-Craig). *Schweizer Spiegel* 44, 1969:16-22.
- F70a "Uma Nota Introdutória: C. G. Carus — C. G. Jung", em *Psyche* (parte um) de Carl Gustav Carus. Nova York/Zurique, Spring Publications, 1970.
- F70b "Prefácio à Edição Americana", de *Conscience*. Evanston, Northwestern University Press, 1970.
- F70c Tradução do alemão de "Must Analysis Fail Through Its Destructive Aspect?", por Adolf Guggenbuhl-Craig. *Spring*, 1970:133-45.
- F71 "Prefácio" ao *Catalogue of Cecil Collins: Recent Paintings*. Londres, Arthur Tooth and Sons, 1971.
- F76 "Prefácio do Editor" ao *The Visions Seminars*, de C. G. Jung. Zurique/Nova York, Spring Publications, 1976.
- F77a "Letter" (sobre o estilo de Jung comparado ao de T. S. Eliot). *Journal of Analytical Psychology* 22, 1977:59.
- F77b "Prefácio do Editor" a *Hermes and his Children*, de Rafael Lopez-Pedraza. Zurique, Spring Publications, 1977.
- F79 "Letter from the Editor for a Tenth Anniversary". *Spring*, 1979:1-11.
- F80a "The Children, The Children! An Editorial". *Children's Literature* 8, 1988:3-6.
- F80b "Prefácio do Editor" a *Facing the Gods* (C80), p. iv.
- F80c "Carta ao Editor". *D Magazine*, Dallas, dez. 1980:8.
- F80d "Compagnon d'Eranos, Communion Invisible". In: *La Galaxie de l'Imaginaire, Dérive Autour de l'Oeuvre de Gilbert Durand*, Maffesoli, M. (ed.). Paris, Berg International, 1980: 217-20.
- F81a "Entertaining Ideas". The Institute Newsletter 1/1 (The Dallas Institute of Humanities and Culture), 1981:5-7. Reeditado em *Stirrings of Culture*, Sardello, R. & Thomas, G. (eds.). Dallas, The Dallas Institute Publications, 1986:3-5.
- F81b "Letter to Tom Moore". *Corona* 2, Bozeman, Montana State University, 1981:15-20.

- F81c "Vorwort zur 2. Auflage in deutscher Sprache". In: *Die Suche nach Innen*. Zurich, Daimon Verlag, 1981:1-11. Veja GeA67.
- F82a "A Contribution to Soul and Money". In: *Soul and Money*, por Russell A. Lockhart, James Hillman et al. Dallas, Spring Publications, 1982:31-43. Reeditado em *Money, Food, Drink and Fashion and Analytic Training: Depth Dimensions of Physical Existence* (The Proceedings of the Eighth International Congress for Analytical Psychology), Beebe J. (ed.). Fellbach, Verlag Adolf Bonz, 1983:52-9.
- F82b "On Culture and Chronic Disorder". The Institute Newsletter 1/2 (The Dallas Institute of Humanities and Culture), 1982:12-7. Excertos em *Stirrings of Culture*, Sardello, R. & Thomas, G. (eds.). Dallas, The Dallas Institute Publications, 1986:15-21.
- F82c "City Limits". Em *Imagining Dallas*, pp. 55-63. Dallas, The Dallas Institute of Humanities and Culture, pp. 15-21.
- F83a "Interiors in the Design of the City: The Ceiling". The Institute Newsletter 2/1 (The Dallas Institute of Humanities and Culture), 1983:11-8. Reeditado como "Interior and Design of the City: Ceilings", em *Stirrings of Culture*, pp. 78-84. Excertos publicados como "One Man's Ceiling is Another Man's Horror". *Utne Reader* 8, 1985:104.
- F83b "Buffalo's Inner City: A Conversation between Paul Kugler and James Hillman". *Buffalo Arts Review* 1/1, Buffalo, 1983:1 e 6-7.
- F83c "Carta ao Editor" (com Paul Kugler). *Buffalo Arts Review* 1/2, 1983.
- F83d Tradução do alemão de "Jottings on the Jung Film Matter of Heart", por Adolf Guggenbuhl-Craig. *Spring*, 1983:199-202.
- F84a "Talking as Walking". The Institute Newsletter (The Dallas Institute for Humanities and Culture), outono, 1984:10-2. Reeditado em *Stirrings of Culture*, Sardello, R. & Thomas, G. (eds.). Dallas, The Dallas Institute Publications, 1986:12-4.
- F84b "Souls Take Pleasure in Moisture". The Institute Newsletter (The Dallas Institute for Humanities and Culture), outono, 1984:35-8. Reeditado em *Stirrings of Culture*, Sardello, R. & Thomas, G. (eds.). Dallas, The Dallas Institute Publications, 1986:203-5.
- F84c "The Spirit of the City". *Buffalo Arts Review*, Buffalo 2/1, 1984:3 e 5.
- F85a "The Wildman in the Cage". *Voices: Journal of the American Academy of Psychotherapists*, 1985:30-4. Reeditado como "The Wildman in the Cage: Comment". In: *New Men, New Minds: Breaking Male Tradition*, em Abbott, F. (ed.). Freedom, Crossing Press, 1987:182-6.
- F85b "In Memoriam Robert Grinnell". Goodrich, C. (ed.) (edição privada). Santa Barbara, 1985.

- F85c "James Hillman on Animals: A Correspondence with John Stockwell". *Between the Species* 1/2, 1985:4-8. Excertos em *Utne Reader* 19, 1987:66-7.
- F85d "Prefácio" a *Trame Perdute*, Milão, Cortina, 1985:xi-xiii. Veja It85.
- F86a "Selling out to Developers" (carta ao editor). *Observer Patriot* 9, Putnam, mar. 1986:9.
- F86b "Soul and Spirit". In: *Carl Jung and Soul Psychology*, Stern, E. M. (ed.). Nova York, Haworth Press, 1986:29-35. Também em *Voices: The Art and Science of Psychotherapy* 21/3 & 4, 1986:29-35. Excertos de A64, pp. 43-7, e A75b, pp. 67-70.
- F87a "Bureaucratic Buck Passing" (carta ao editor). *Observer Patriot* 25, Putnam, fev. 1987:5.
- F87b "Behind the Iron Grillwork" (para Clayton Eshleman). *Temblor* 6, North Hollywood, 1987:100.
- F88a "Prefácio" a *Saggi sul Puer*, Milão, Cortina, 1988:xi-xiii. Veja It88.
- F89a "Delivering the Male" (Canadian Broadcasting Company Ideas with Robert Bly and Tim Wilson). *Journal of Wild Culture*, Spring, Toronto, 1989:6-13.
- F89b "La Faillite du Mouvement Spirituel". Carta. *Guide Ressources* 5/1, Montreal, set.-out. 1989:9.
- F90a "Creativity Symposium" (com Bly, Campbell & Pozzo). In: *C. G. Jung and the Humanities: Toward a Hermeneutics of Culture*, Barnaby, K. & d'Acerno, P. (eds.). Princeton, Princeton University Press, 1990:153-61.
- F90b "Jung and Postmodernism Symposium" (com Casey, Kugler e Miller). In: *C.G. Jung and the Humanities. Toward a Hermeneutics of Culture*, Barnaby, K. & d'Acerno, P. (eds.). Princeton, Princeton University Press, 1990:331-40.
- F90c "An Education in Psychology..." discurso, *Pacifica Newsletter* 1/1, Carpinteria, verão, 1990:3,9,12.
- F90d "Resposta" (aos críticos de H90b). *LA Weekly* 12/28, 15-21 jun. 1990:6.
- F90e "Dialogue Continues..." (carta em resposta aos críticos de D89e). *Common Boundary*, Chevy Chase, mar.-abr. 1990:5.
- F91a "Resposta" (à carta de Ralston). *The Sun* 188, Chapel Hill, jun. 1991:4-5.
- F91b "Perché Vengono?", prefácio à It 91, pp. vi-ix.
- F91c "A Note on 'Soul' in Painting". *Tema-Celeste, Edição Internacional*, outono, 32-3, 1991:82.
- F92a "Two for the Corpse" (poemas). *Exquisite Corpse* 34, Baton Rouge, 1992:5.
- F92b "Preface: a Memoir from the Author for the 1992 Edition" a *Revisioning Psychology*. Veja A75b.
- F92c "Prefácio" a *Emotion*. Veja A60.

- F92d "Prefácio" a *Il Pensiero del Cuore*, Milão, Garzanti, 1992.
- F92e "Prefácio à Edição Brasileira". Veja A64. Petrópolis, Vozes, 1992.
- F92f "The Heart-Break of America". Considerações Finais, Multicultural Men's Conference, Malibu, 25-30 jan. 1992 (edição privada, p. 48).
- F92g "Is Therapy the Antithesis of Activism?". *The Phoenix*, Minneapolis, set. 1992. Excertos de B92.
- F92h "Some Psalms of Davis" (quatro poemas). In: *Walking Swiftly: Writings and Images on the Occasion of Robert Bly's 65th Birthday*, Thomas, R.S. (ed.). St. Paul, Ally Press, 1992:245-9.

G. Escritos inéditos

- G65 "The Courage to Risk Failure". Discurso de graduação proferido em junho de 1965 na "The American International School de Zurique".
- G67a "Life and Death in Analysis". Palestra proferida numa conferência internacional sobre suicídio, San Francisco State University, out. 1967.
- G70 "The Problem of Fantasies and the Fantasy of Problems. Palestra dada em novembro de 1969, em Brighton, mimeografada. Londres, Centre for Spiritual and Psychological Studies, 1970.
- G71 "Guidelines for the Future". Palestra dada em 24 de abril em Malvern, Inglaterra. Mimeografada. Londres, Centre for Spiritual and Psychological Studies.
- G77 "Archetypal Therapy" (com Patricia Berry). Ensaio apresentado em janeiro de 1977 no First International Seminar of Archetypal Psychology, Irving, University of Dallas, 1977.
- G79a "Goals for Dallas: Dallas for Goals". Palestra dada em junho de 1979 para os chefes e subchefes de departamento da cidade de Dallas.
- G79b "On Graduate Despond". Discurso de abertura do semestre realizado em setembro de 1979, no Institute of Philosophic Studies, Irving, University of Dallas.
- G80 "Respect for Air". Contribuição a um painel sobre inspeção e manutenção das emissões dos escapamentos dos automóveis. Dallas City Hall, setembro de 1980.
- G81 "Imagination is Bull". Palestra dada em março de 1981 no Dallas Institute of Humanities and Culture.
- G83a "Myth and Aging". The University of Wisconsin-Milwaukee Center for Twentieth Century Studies, abril 1983.
- G83b "Academia, the Soul, and the City". American Academy of Religion, encontro anual. Dallas, dez. 1983.

- G83c "On Dreaming of Pigs: A Jungian View of Interpretation". Palestra dada em novembro de 1983, sob os auspícios do Department of English, Yale University, New Haven.
- G87a "The Open City". Discurso na conferência "The Soul of Pittsburgh", maio 1987, Urban Redevelopment Authority and C.G. Jung Center, Pittsburgh.
- G87b "Notes on AIDS". Dallas Institute of Humanities and Culture, Dallas, out. 1987.
- G88a "Broken Voices, Healing Voices: Sounding the Deepes". Com J.H., Michael McClure e Enrique Pardo. San Francisco, 20 maio 1988.
- G88b "The Art of the Soul". Palestra no simpósio "Embodying the Spiritual in the Art of the Future", San Francisco Art Institute, set. 1988.
- G89a Apresentação como Mestre-de-Cerimônias, Jean Erdman Dance Benefit, Marymont Theatre, Nova York, 8 jun. 1989.
- G89b Palestra na abertura do encontro "The Shadow in Children's Literature", Simmons College, Boston, 17 jul. 1989.
- G90a "Figuring the Future," em homenagem a C. West Churchman, Systems Philosophy Conference, Portland, jul. 1990.
- G90b "Jane Pratt: In Memoriam". Bridgewater, ago. 1990.
- G90c "Anthropos Phusei Politikon Zoon (Man is by Nature a Political Animal), or Patient as Citizen". Palestra no Freud Museum Conference: "Speculations". Londres, out. 1990.
- G90d "Your Emotions are not Yours: Arts Therapy and the Handicapped", Palestra dada na "Le Sapienza" University of Rome Conference, Roma, 7 nov. 1990. Parcialmente incluído em F92c.
- G91 "Soul and Beauty in Today's Urban World". Palestra dada na Konan University, Simpósio do 40º Aniversário: "Man and Soul in Modern Times", Kobe, Japão, dez. 1991.
- G92a "Lustful Images: A Necessary Defense of Pornography". Discurso de recepção: "Festival of Archetypal Psychology", Notre Dame, University of Notre Dame, 7 jul. 1992.
- G92b "How Jewish is Archetypal Psychology?". Artigo no prelo para *Spring* 53, Dallas, dez. 1992.
- G92c "Concerning the Stone: Alchemical Images of the Goal". Palestra dada na Eranos Conference, ago. 1990, tradução para o alemão no prelo.

H. Entrevistas

- H68 "A Psychologist Talks About..." (por Kenneth L. Wilson). *Christian Herald* 91, 1968:22-8, 54-8.
- H83a "Jungian Psychology and Oriental Thought" (com Toshihiko Izutsu e Hayao Kawai). Traduzida para o japonês por Mrs. Izutsu. *Shiso* 8/708, 1983:1-35.
- F83b "Let the Creatures Be" (por Thomas Moore). *Parabola. Myth and Quest for Meaning* 8/2, maio 1983:49-54.
- H84 "Une Psychologie Archetypale, Entretien James Hillman/Michel Cazenave" em Carl G. Jung, *Cahier de l'Herne* 46, Paris, l'Herne, 1984:491-9.
- H86a "A Dialogue with James Hillman" (por Shaun McNiff). *Art Therapy* 3/3, 1986:99-110.
- H86b "Part One of a Discussion on Psychology and Poetry" (por Clayton Eshleman). *Sulfur: a Literary Tri-Quarterly of the Whole Art* 6/1, 1986:56-74, reeditado como "A Discussion with James Hillman on Psychology and Poetry", em Clayton Eshleman, *Antiphonal Swing*, Nova York, McPherson, 1989:205-16.
- H86c "Il nemico numero uno? L'Aspirina" (por Silvia Lagorio). *L'Unità*, edição de Roma, 10 dez. 1986.
- H87 "Conversation with James Hillman". In: *The Search for Omm Sety*, (por Jonathan Cott). Nova York, Doubleday, 1987:221-5.
- H88a "James Hillman on Soul and Spirit: An Interview by Barbara Dunn". *Common Boundary* 6/4, Chavy Chase, 1988:5-11.
- H88b "Spezziamo quel lettino: Hillman risponde ai suoi critici" (por Caterina Cardona), *L'Espresso*, dez. 1988:192-7.
- H88c "Imagination in Education" (por Brian Nicholson), Dartington Hall, nov. 1988.
- H89a Conversation avec James Hillman (por Ginette Paris), *Guide Ressources* 4/3, Montreal, jan.-fev. 1989:50-6.
- H89b "The Erotics of Publishing" (por Clarissa Pinkola Estes), *The Bloomsbury Review* 9/5, Denver, set.-out. 1989:6-7.
- H89c "Therapy and Society" (por Michel Ventura), *L. A. Weekly*, 1989: primeira parte reproduzida em *Men's Council Journal* 7, Boulder, nov. 1990:6-8, 16. Ampliado em B92a.
- H89d "L'anima del mondo" (por Silvia Lagoria). *L'Unità*, edição de Milão, 6 dez. 1989.
- H90a "The Myth of Therapy" (por Andrew Dick), *East-West*, fev. 1990:68-72.
- H90b "Could Psychology Be Part of the Disease, not Part of the Cure?" (conversa com Michael Ventura), *L. A. Weekly* 12/26, 1-7 jun. 1990:16-25. Reeditado no *Men's Council Journal* 7, nov. 1990.

- H90c "Venti di guerra" (por Claudio Rise). *Vanity Fair* (Italia), nov. 1990:238-42.
- H91a "The Myth of Therapy" (por Sy Safransky). *The Sun* 185, Chapel Hill, abr. 1991; excertos em *Utne Reader* 49, jan.-fev., 1992:98-9. Reeditado em "Is Psychotherapy a Waste of Time?". *Yoga Journal* 104, Berkeley, maio-jun. 1992:52-4, 56, 110.
- H91b "Hillman on Sense of Community" (por Forrest Craver), *Wingspan*, Manchester, out.-dez. 1991:10-2. Excertos em *In Context* 30, Bainbridge, outono/inverno, 1991:26; reeditado completamente em *Edges* 4/2, Toronto, 1991:23-6, 36, e em *Wingspan, Inside the Men's Movement*, ed. por Christopher Harding, Nova York, St. Martin's Press, 1992:242-8.
- H91c "Entrevista a James Hillman su Wallace Steveus" (por Vittorio Lingiardi), *Poesia* 4/36, Milão, jan. 1991:10-1.
- H91d "Nel Fegno di Marte" (por Maria Nadotti), *Linea d'Ombra* 59, Milão, abr. 1991:17-9.
- H92a "Interview" (por Suzanne Rainjak), *Sculpture*, Washington, mar.-abr. 1992:14-7.
- H92b "Knocking Psychotherapy" (por Bruce McCabe), *Boston Globe*, 27 jul. 1992:30-4.

Tradução em dinamarquês A-H

- A64 *Selvnerd og sjaelelig forvandling*. Trad. por Dita Mendel (Posfácio de Eigil Nyborg). Copenhagen, Rhodos, 1978.

Traduções em holandês

- A67 *Zelfonderzoek*. Trad. por Frits Lancel. Rotterdam, Lemniscaat, 1969.
- A75a *Verraad en verlangen: beelden uit de archetypische psychologie* (someute partes 1-5). Trad. por Els Pikar. Rotterdam, Lemniscaat, 1984.

Traduções em francês

- A64 "A la rencontre du risque de suicide". Tradução do capítulo 5 por Claude Lagedec, em *Frontières* (2 partes), vol. 3, no. 1, *Spring*, Montreal, University of Quebec, 1990:27-46; vol. 3, no. 2, outono, 1990:31-5.

- E67 "Kronos — Senex et Puer". Trad. por Monique Salzmann. *Cahiers de psychologie jungienne* 18, 1978:36-55.
- A72 "Le mythe de la psychanalyse". Trad. por Philippe Mikriammos. Paris, Imago, 1977. Também excertos da Parte III em "Le retour de Dionysos dans la conscience". *Art et Therapie* 32/33, dez., Blois, Alleaume, 1989:90-8.
- B72 "Pan et le cauchemar". Trad. por Th. Auzas, Marie-Jeanne Benmussa e Monique Salzmann. Paris, Imago, 1979.
- D73a/ "Anima". Trad. por Viviane Thibaudier. In: *Anima et Animus* (com Emma Jung). Paris, Seghers, 1981:109-221.
- A77b "Préface" a *Hermes et ses enfants dans la psychotherapie*, por Rafael Lopez-Pedraza. Trad. por Marie-Jeanne Benmussa e Th. Auzas. Paris, Imago, 1980.
- F82b "La culture et la chronicité du désordre". Trad. por Michèle-Isis Brouillet. *La petite revue de philosophie* 9/2, 1988:11-25.
- B85 *La cuisine de Freud* (com Charles Boer). Trad. por Anne Ledoux-Mabille e Micheline Drain. Paris, Payot, 1985.
- 82 *Le polytheisme de l'âme*. Trad. por Thomas Johnson. Paris, Mercure de France-Le Mail, 1982. Inclui C80, pp. 1-38, D76a, e a versão ampliada de D71a publicada em *The new polytheism*.
- D89e "L'âme et le jardin". Trad. por Paul Carle, parte final (pp. 71-75) do artigo, em *Quatre-temps, Bull. Soc. d'animation du Jardin et l'Inst. de Montreal* 14/4, Montreal, outono, 1990:14-7.
- H89c "La Thérapie serait-elle une maladie?". Tradução/adaptação de Saint-Germain/Bellefeuille, *Guide Ressources* 7/2, Montreal, out. 1991:14-23.
- Veja também D80a, D82b, F80d, F89b, H84, H89a.

Traduções em alemão

- A64 *Selbstmord un seelische Wandlung*. Trad. por Hilde Binswanger (Prefácio de Adolf Guggenbuhl-Craig) Zurique, Rascher Verlag, 1966; Zurique, Schweizer Spiegel Verlag, 1979.
- D64 "Verrat". Trad. por Wolfgang Giegerich e Ruth Horine. *Analytischer Psychologie* 10, 1979:81-102.
- A67 *Die Begegnung mit sich Selbst*. Trad. por Marianne von Eckhardt-Jaffe. Stuttgart, Klett Verlag, 1969. Segunda edição, com novo prefácio, sob o título *Die Suche nach Innen: Psychologie und Religion*. Zurique, Daimon Verlag, 1981.
- D70c "Über das Senex Bewußtsein". Trad. por Giesel Henney, *Gorgo* 3, 1980:23-42.

- B71 "Das Gefühl und die Fühlfunktion". In: *Zur Typologie C.G. Jungs* (com Marie-Louise von Franz), Fellbach, Verlag Adolf Bonz, 1980:105-214.
- D71a "Die Psychologie: monotheistisch oder polytheistisch?". Trad. por Gudula Herrmann. *Gorgo* 1, 1979:1-21.
- B72 *Pan und die natürliche Angst — über Notwendigkeit der Alpträume für die Seele*. Trad. por Trude Fein. Zurique, Raben Reihe, Schweizer Spiegel Verlag, 1981.
- D73a "Anima". Trad. por Hildegard Thevs. *Gorgo* 5, 1981:45-81.
- D74a "Anima II". Trad. por Gert Quenzer. *Gorgo* 6, 1981:56-89.
- A79 *Am Anfang war das Bild: Unsere Träume — Brücke der Seele zu den Mythen*. Trad. por Doris Engelke. Munique, Kosel, 1983.
- F82a "Seele und Geld". Trad. por Wolfgang Giegerich. *Gorgo* 4, 1980:31-40.
- A83a "Die Heilung erfinden: Eine psychotherapeutische Poetik". Trad. por Kathi Stauffer-Zahner. Zurique, Raben Reihe, Schweizer Spiegel Verlag, 1986. Um excerto da parte III foi publicado como "Was will die Seele?", *Analytische Psychologie* 17, 1986:160-85.
- B85 *Sigmund Freud: Mein Kochbuch* (com Charles Boer). Trad. por Doris Engelke. Frankfurt a/M, Eichborn Verlag, 1986.
- D85c "Die autonome Psyche" (com Paul Kugler). Trad. por Wolfgang Giegerich. *Gorgo* 10, 1986:3-23.
- H86a "Dialog mit James Hillman". Traduzido e resumido por Bettina Egger, *Forum für Kunsttherapie* 2/2, Berna, out. 1989:32-7.
- D87a "Eine Psychologie der Überschreitung: gewonnen aus einem Inzesttraum". *Gorgo* 13, 1987:27-39.
- D84 "Die Welt des Mars. Über die Liebe zum Krieg und in Krieg". Trad. por Wolfgang Giegerich, *Gorgo* 15, 1988:29-46.
- D89e "Vom Spiegel zum Fenster; den Narzißmus der Psychoanalyse heilen", *Gorgo* 16, 1989:5-18 (com excertos de entrevistas da imprensa italiana e respostas de A. Guggenbuhl-Craig, N. Micklem, M. Jacoby, pp. 19-34.)
- Veja também D63, E75, F63b, F69, F81c, G92c.

Traduções em italiano

- F63c "Prefácio do editor" a *Il Logos dell'Anima* de Evangelos Christou. Trad. por Emílio de Domenici. Roma, Città Nuova, 1987.
- A64 *Il suicidio e l'anima*. Trad. por Aldo Giuliani. Roma, Astrolabio, 1972.

- D64 "Il Tradimento". *Rivista di Psicologia Analitica* 2/1, 1971:177-98, também em It E67.
- D66 "Modello archetipico di inibizione alla masturbazione". In: *Problemi di psicologia analitica: una antologia post-junghiana*, Zoja, L. (ed.). Nápoles, Liguori, 1983:80-98.
- A67 "Vita interiore. L'inconscio come esperienza". (Somente o Capítulo 3). *Rivista di Psicologia Analitica* 4/1, 1973:67-98. Nápoles, Liguori, 1983.
- B67 "Commento psicologico". In: *Kundalini*, de Gopi Krishna, trad. por Paolo Colombo. Roma, Astrolabio, 1971.
- E67 *Senex et Puer, e il tradimento*. Trad. por Matelda Giuliani Talarico. Pádua/Veneza, Marsilio, 1973. Veja também ItD64. Reeditado em 1990.
- E68 "Linguaggio della psicologia e linguaggio dell'anima". *Rivista di Psicologia Analitica* 3/2, 1972:308-74.
- D70d "Psicologia Archetipica". Trad. por Paola Donfrancesco e Roberto Tamarri. Ed. por Bianca Garufi, *L'immaginale* 6, Lecce, 1987:23-59.
- D71a "Psicologia: monoteistica o politeistica". In: *Il nuovo politeismo* (com David Miller). Bianca Garufi (ed.), trad. por Mauro Bonacci e Paola Donfrancesco. Milão, Comunità, 1983:115-54.
- A72 *Il mito dell'analisi*. Trad. por Aldo Giuliani. Milão, Adelphi, 1979; nova edição 1991.
- B72 *Saggio su Pan*. Trad. por Aldo Giuliani. Milão, Adelphi, 1979.
- D72b "Analisi e fallimento". *Rivista di Psicologia Analitica* 3/1, 1972:211-9.
- D73a "Anima" (Primeira parte). *Rivista di Psicologia Analitica* 21, 1980.
- D74a "Anima" (Segunda parte). Trad. por Luciana e Gianni Baldaccini. *Rivista di Psicologia Analitica* 27, 1983:101-40.
- D74c "C.G. Jung e la teoria archetipica". In: *Problemi di Psicologia Analitica*, pp. 50-79, também em ItD66.
- D74d "Pothos, la nostalgia del puer aeternus". Trad. por Francesco e Paola Donfrancesco. *Prassi e Teoria* 4, 1980:123-36. Também em *Saggi sul Puer*, ed. por Francesco Donfrancesco e Bianca Garufi, Milão, Cortina, 1988.
- E74 "Ananke e Atena. La necessità della psicologia anormale". In: *La vana fuga dagli dei*, trad. por Adriana Bottini, Milão, Adelphi, 1991.
- A75b *Re-visione della psicologia*. Trad. por Aldo Giuliani. Milão, Adelphi, 1983.
- D76b "Un primo sfondo al pensiero di Jung". Trad. por Franca Cassuto. *L'immaginale* 4, Lecce, 1985:21-33.
- D77a "Ricerche sull'immagine" (Primeira parte). Trad. por Ada Bianchi Maffei. *Rivista di Psicologia Analitica* 20, 1979:31-3.

- D77b "Il pandemonio delle immagini. Il contributo di Jung al conosco te stesso." Trad. por Paola Donfrancesco. *Testimonianze* 23, Florença, 1980:61-90. Veja E75.
- D78c "Il valore terapeutico del linguaggio alchemico". *Rivista di Psicologia Analitica* 17, 1980:143-61.
- A79 "Il sogno e il mondo infero". Trad. por Paola Donfrancesco. Ed. por Bianca Garufi. *Comunità*, Milão, 1984. Reimpresso por *Il Saggiatore*, Milão, 1988.
- D81a "Blu alchemico e unio mentalis". Trad. por Milka Ventura e Veronica Park. Ed. por Bianca Garufi. *L'immaginale* 7, Lecce, 1986:33-46.
- D81b "Il Sale: un capitolo di psicologia alchimistica". Trad. por Sergio Rinaldelli. *Hellas: rivista di letteratura sul mito* 8/9, 1985:67-86. Publicado também como "Sale: un capitolo della psicologia alchemica" em *L'Intatta*. Trad. por Marta Cohen Hemi. Como: RED, Studio Redazionale, 1987:123-64.
- D82a "Anima Mundi, il ritorno dell'anima al mondo". Trad. por Paola Donfrancesco. *Testimonianze* 24, Florença, 1981:123-40. Republicado em *L'immaginale* 5, Lecce, 1985:5-25, e em *Il pensiero del cuore: una lezione italiana*, Milão, Garzanti, 1992.
- D82b "Della certezza mitica". *L'immaginale* 6, Lecce, 1986:63-80. Primeira publicação em Fr 82.
- A83a *Le storie che curano*. Trad. por Milka Venture e Paola Donfrancesco. Ed. por Francesco Donfrancesco e Bianca Garufi. Milão, Cortina, 1984.
- B83 Intervista su amore, anima e psiche (com Marina Beer). Bari, Laterza, 1983. Ampliado em B83. Capítulo 9 de B83 publicado como "Sul mio scrivere", trad. por Maria Rosario Buri. *L'immaginale* 2, Lecce, 1984:5-17.
- A85 *Trame perdute*. Trad. por várias pessoas. Ed. por Francesco Donfrancesco e Bianca Garufi. Milão, Cortina, 1985. Seleções de A75a e também B71, D70b, D75b, D83a, F82b.
- A85 "Anima, anatomia di una nozione personificata". Trad. por Adriana Bottini. Milão, Adelphi, 1989.
- B85 *La cucina del dottor Freud* (com Charles Boer). Trad. por Pierre Denivelle a. k. a. Vittoria Serra Boccara, Milão, Cortina, 1986.
- D86b "Sulla supremazia del bianco". Trad. por Beatrice Rebecchi Cecconi. Ed. por Bianca Garufi, *L'immaginale* 10, Lecce, 1988:5-35. "La supremazia del bianco". Trad. por Paola Donfrancesco, em *Anima* 5, 1991:93-111; parte dois em *Anima* 6, Florença, 1992:92-111.
- D87a "Da un sogno d'incesto, una psicologia della trasgressione". Trad. por Paola Donfrancesco, em *Anima* 4, Florença, outono de 1990:24-38.

- 88 *Saggi sul puer*. Trad. por Paola Donfrancesco, Milka Ventura e Silvia Lagorio. Ed. por Francesco Donfrancesco e Bianca Garufi. Milão, Cortina, 1988. Incluídos D37c, D74d, D76a, D79b, D79c, F88a.
- A88 "Sulla paranoia". In: *La vana fuga dagli Dei*. Trad. por Adriana Bottini. Milão, Adelphi, 1991, junto com ID74.
- D88b "Potere e sentimento sociale". In: *General Aspects of the Analytic Process*. Turim, Saiga, 1990.
- D87c "Il demoniaco come eredità di Jung". In: *Presenze ed eredità culturale di C.G. Jung*, Zoja, L. (ed.). Milão, Cortina, 1987:93-102.
- D87d "Del diritto a non parlare". Trad. por Beatrice Rebecchi Ceconi. Ed. por Bianca Garufi. *L'immaginale* 9, Lecce, 1987:19-33.
- B89 "Sul sogno" (sem tradutor mencionado). "Dreams and the Blood Soul" de *A Blue Fire*, capítulo 10, ed. por M.T. Colonna e Bianca Garufi, menos o prefácio, *Rivista di Psicologia Analitica* 43/91, pp. 71-94.
- D88f "Una cosmologia per l'anima. Al di là dell'umanismo". Trad. por Beatrice Rebecchi Ceconi. Ed. por Bianca Garufi. Outono, 229-230, Milão/Florença, jan.-abr. 1989:270-284.
- D89c "Dal narcisismo alla finestra..." (sem tradutor mencionado) em *Itinerari del pensiero junghiano*, ed. por Paolo Aite & Aldo Carotenuto, Milão, Cortina, 1989:21-32. Excertos também em "Oltre il giardino". *Epoca* 13, nov. 1988:170-5.
- B90 "Edipo rivisitato", em *Variazioni su Edipo* (com K. Kerényi). Trad. por Alessandro Serra, Milão, Cortina, 1992:73-143.
- D80a "La misura degli eventi". Trad. por Francesco Donfrancesco, *Anima* 2, 1989:114-26.
- 91 *Animali del sogno*. Trad. por Alessandro Serra e David Verzoni. Milão, Cortina, 1991, contém um prefácio original (F91b); e D88c, D90a, E82.
- A92 *Il pensiero del cuore: una lezione italiana*. Milão, Garzanti, 1992. Inclui também D73d e F92d.
Veja também D73d, D81d, D91a, F85d, F88a, F91b, F92d, H86c, H88a, H90b, H90c, H91c, H91d.

Traduções em japonês

- A64 *Jisatsu to Tamashii*. Trad. por Kazuhiko Higuchi. Osaka, Sogensha, 1982.
- A67 *Niteki Sekai e no Tankyu*. Trad. por Kazuhiko Higuchi. Osaka, Sogensha, 1990.
- A70 *(The Dream and the Underworld)*. Osaka, Sogensha, a sair.

- B85 *Furoito no Ryori Dokuhon*. Trad. por Sadamu Kimura e Yoshiaki Ikekura. Tóquio, Seidosha, 1991. (*Freud's Own Cookbook*).
- D83a *Warui Hahaoya, Yoi Kodomo (Bad Mother, Good Child)*. Trad. por Tsuneko Matsuo. In: *Oya to Ko No Kizuna (Parents-Child Bonding)*. Ed. por Kawai, Kobayashi, e Nakane. Osaka, Sogensha, 1984:256-76.
- A83b *(Archetypal Psychology)*. Osaka, Sogensha, a sair.
- A85 *(Anima: An Anatomy of a Personified Notion)*. Osaka, Sogensha, a sair.
Veja também D83b, D88f, G91, H83a.

Traduções em português.

- A64 *(Suicide and the Soul)*. Trad. por Sonia Labate. São Paulo, Vozes, a sair.
- A67 *Uma Busca Interior em Psicologia e Religião*. Trad. por Araceli Martins e José Joaquim Sobral. São Paulo, Paulinas, 1985.
- B67 "Comentários Psicológicos" à Kundalini, por Gopi Krishna. Trad. por Ernesto Bono. Rio de Janeiro, Record, s.d.
- B71 "A Função Sentimento". In: *A Tipologia de Jung*. Trad. por Adail Ubirajara Sobral com revisão técnica de Lucia Rosenberg e Gustavo Barcellos. São Paulo, Cultrix, 1990.
- A72 *O Mito da Análise*. Trad. por Norma Telles. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
- D73c "A Grande Mãe, seu Filho, seu Herói, e o Puer". Trad. por Pedro Penteadou Kujawski. In: *Pais e Mães*, 97-153. São Paulo, Símbolo, 1979: 97-153.
- A75a *Estudos em Psicologia Arquetípica*. Trad. por Pedro Ratis e Silva. Rio de Janeiro, Achiamé, 1981.
- D76a "Picos e Vales". Trad. por Adelaide Petters Lessa. In: *No Caminho do Auto-conhecimento*. São Paulo, Pioneira, 1982:91-118.
- C80 "Encarando os Deuses". Trad. por Cláudio Giordana. São Paulo, Cultrix/ Pensamento. (Sem data para publicação.)
- B83 *Entre Vistas: Conversas com Laura Pozzo sobre Psicoterapia, Biografia, Amor, Alma, Sonhos, Trabalho, Imaginação e o Estado da Cultura*. Trad. por Lucia Rosenberg e Gustavo Barcellos. São Paulo, Summus, 1989.
- A83b *Psicologia Arquetípica*. Trad. por Lucia Rosenberg e Gustavo Barcellos. São Paulo, Cultrix, 1991.
- A85 "Anima: Anatomia de uma Noção Personificada." Trad. por Lucia Rosenberg e Gustavo Barcellos. São Paulo, Cultrix, 1990.
- A88 *(Sobre a Paranoia)*. Trad. por Gustavo Barcellos. São Paulo, Vozes, a sair.

- B85 *O livro de Cozinha do dr. Freud* (com Charles Boer). Trad. de Silvio Lancellotti. São Paulo, Paz e Terra, 1986.
- 92 *Cidade & Alma*. Edição e tradução de Lucia Rosenberg e Gustavo Barcellos. São Paulo, Studio Nobel, 1993. Inclui D78a, D79d, D80b, D82a, D84, D85b, D89b, D91b, F82a, F82b, F83a, G90c.

Tradução em espanhol

- F77b "Prefácio a la edición en lengua hispanica" a *Hermes y sus hijos*, de Rafael Lopez-Pedraza. Trad. de Carlos Valbuena. Caracas, Ateneo, 1980.

Tradução em sueco

- A64 *Sjålmordet och sjålen*. Trad. por Gudrun Ullman. Estocolmo, Raben och Sjogren, 1967.

UBC - Universidade "BRAZ CUBAS" de Mogi das Cruzes	
Biblioteca FAU - Eduardo Corona	
Tombo	Entrada 24/03/97
Classificação	Preço 10,00
Obs.:	